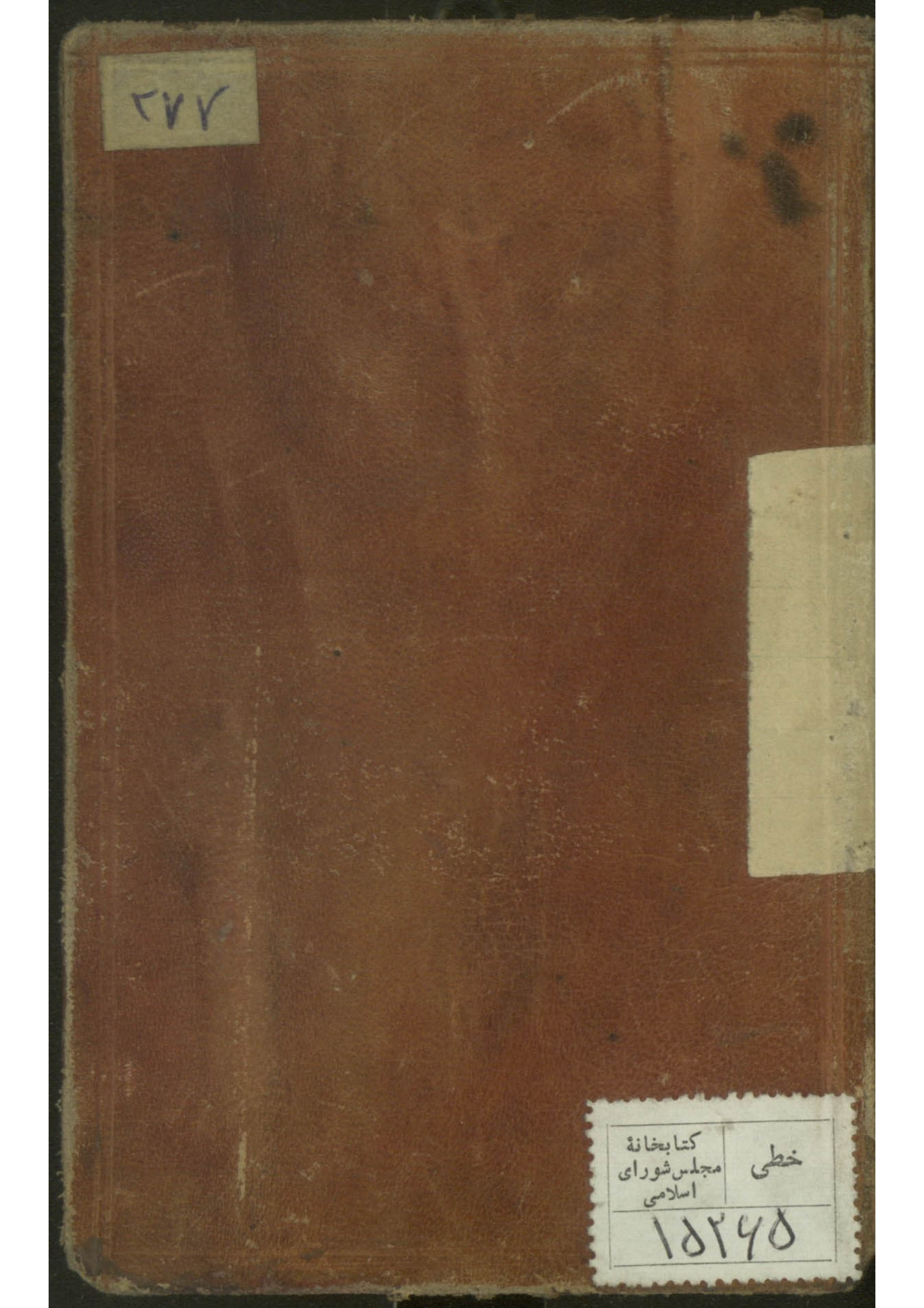
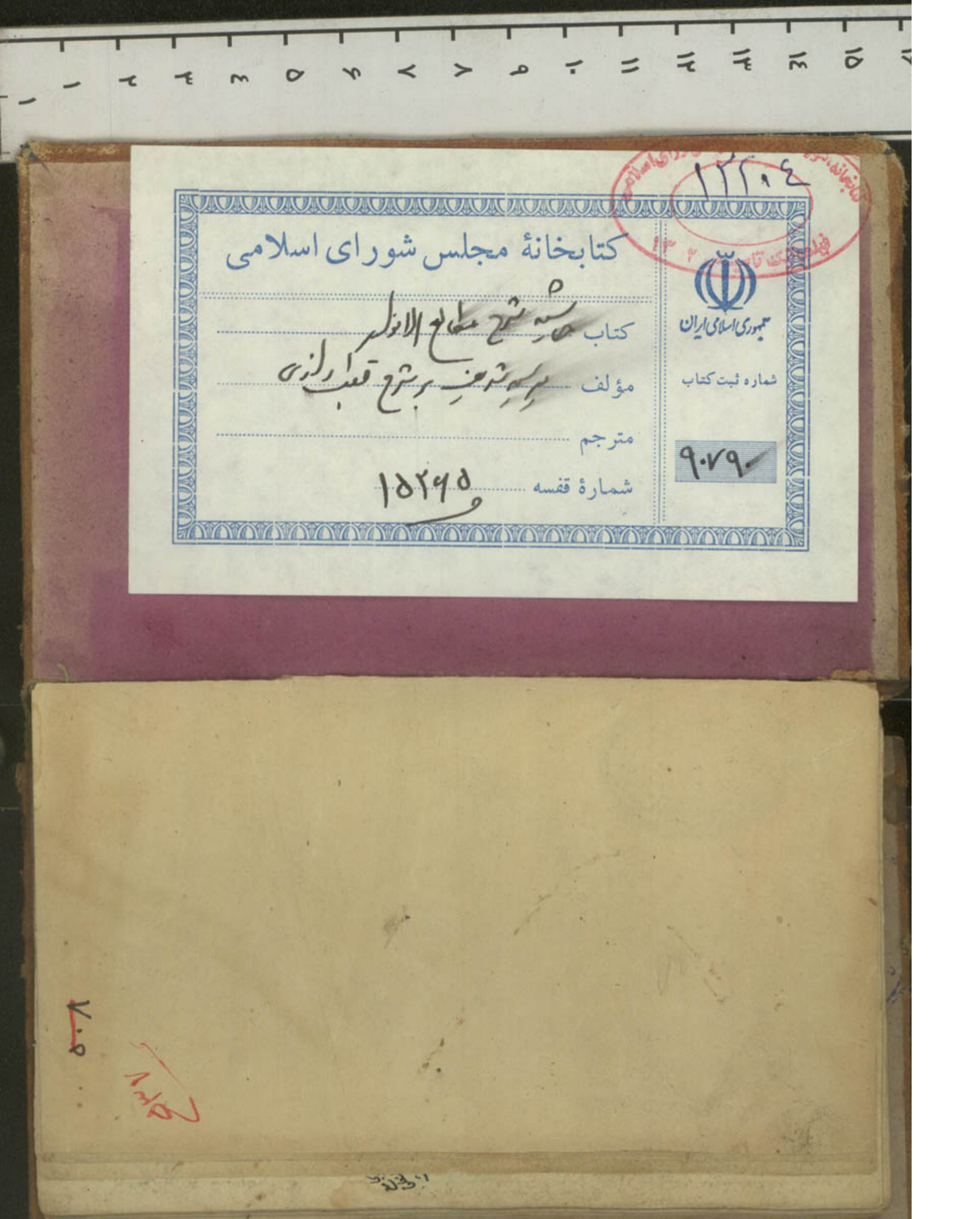



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب حاشیه شرح مطالع الانوار
مؤلف میر سید شریف بر شرح قطب رازی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۵۲۶۵
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۹۰۷۹
۱۲۲۰۴


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب حاشیه شرح مطالع الانوار
مؤلف میر سید شریف بر شرح قطب رازی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۵۲۶۵
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۹۰۷۹۰


حاشية الجلال الدواني

مع حواشي الشريف الجرجاني على شرح مطالع

الانوار في المنطق والكلام

للقطب الرازي

يا حار همدان من يمت يرني ... من مؤمن او منافق قبلا

يعرفني طرفه واعرفه ... بنعته واسمه وما فعلا

وانت عند الصراط تعرفني ... فلا تخف عثرة ولا زللا

اقول للنار حين توقف للعرض ... لا تقربي ذا الرجلا

ذريه لا تقربيه ان له ... حبلا بحبل الوصي متصلا

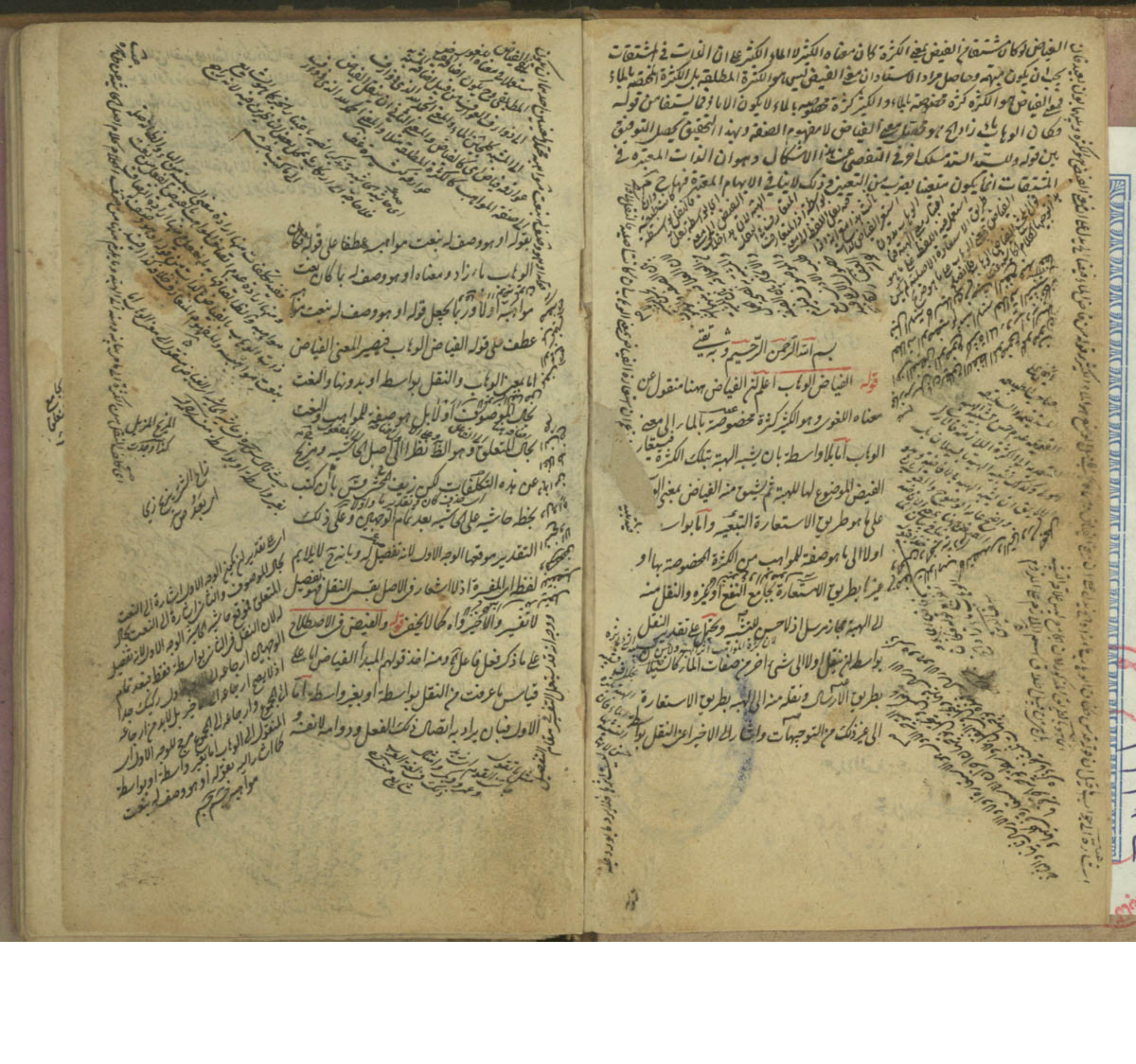
اسقيك من بارد على ظما ... تخاله في الحلاوة العسلا

قول علي لحارث عجب ... كم ثم اعجوبة له حملا

حرره المتمسك بحبل الراجي لاسعافه ابن هلال

محمد مهدي الحسيني الموسوي

١٣٠٥

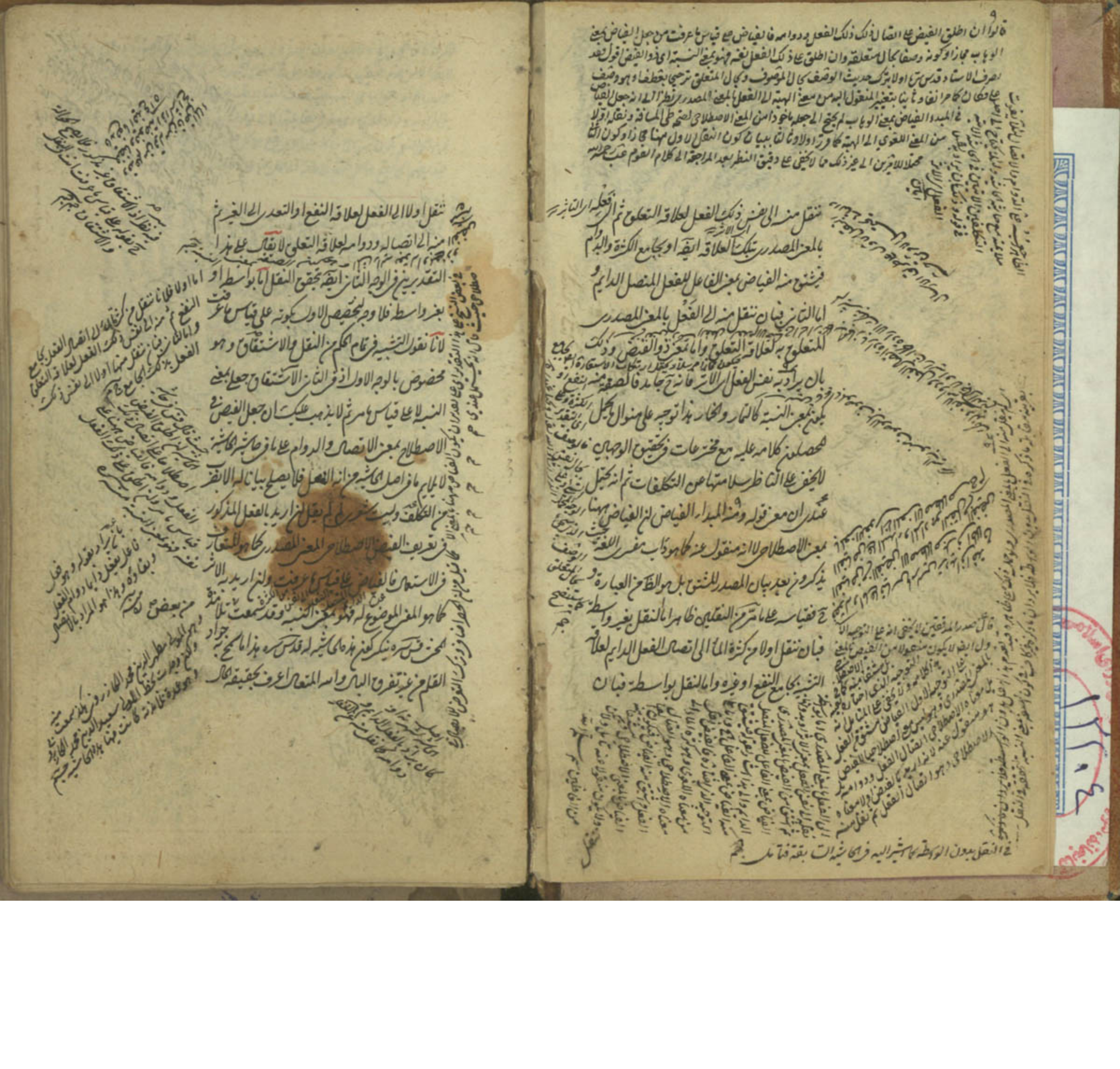


الفياض لو كان اشتقاقه من الفيض بمعنى الكثرة كان معناه الكثير لا الماء والكثير على ان الذات في المشتقات
يجب ان يكون مبهمة وحاصل مراد الاستاد ان معنى الفيض ليس هو الكثرة المطلقة بل الكثرة المختصة بالماء
فمعنى الفياض هو الكثرة كثرة مختصة بالماء والكثير كثرة مختصة بالماء لا يكون الا ماء كما يستفاد من قوله
وكان الوهاب زاد اه هو تحصيل معنى الفياض لا مفهوم الصفة وبهذا التحقيق يحصل التوفيق
بين قوله وللسيد السند مسلك آخر في التفصي عن هذا الاشكال وهو ان الذات المعتبرة في
المشتقات انما يكون متعينا بضرب من التعين وذلك لا ينافي الابهام المعتبر فيها ح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله الفياض الوهاب اعلم ان الفياض ههنا منقول عن
معناه اللغوي وهو الكثير كثرة مخصوصة بالماء الى معنى
الوهاب اما بلا واسطة بان يشبه الهبة بتلك الكثرة فيستعار
الفيض الموضوع لها للهبة ثم يشتق منه الفياض بمعنى الو
على ما هو طريق الاستعارة التبعية واما بواسطة
اولا الى ما هو صفة للمواهب من الكثرة المخصوصة بها او
غيرها بطريق الاستعارة بجامع النفع او غيره والنقل منه
الى الهبة مجاز مرسل اذ لا حسن للتشبيه ويحمل على تقدير النقل
بواسطة النقل اولا الى شيء آخر من صفات الماء كالسيلان
بطريق الارسال ونقله منه الى الهبة بطريق الاستعارة
الى غير ذلك من التوجيهات واشار الى الاخير اعني النقل بواسطة

بقوله او هو وصف له بنعت مواهب عطفا على قوله كان
الوهاب ما زاد ومعناه او هو وصف له بالكثرة بنعت
مواهبه اولا ورب ما يجعل قوله او هو وصف له بنعت مواهبه
عطف على قوله الفياض الوهاب فيصير المعنى الفياض
اما بمعنى الوهاب والنقل بواسطة او بدونها والنعت
بحال الموصوف او لا بل هو صفة للمواهب والنعت
بحال المتعلق وهو الظاهر نظرا الى اصل الحاشية ويزيح
عن هذه التكلفات لكن زيف المحشي قدس سره بان كتب
بخط حاشية على الحاشية بعد تمام الوجهين وعلى ذلك
التقدير موقعها الوجه الاول لانه تفصيل له وبانه لا يلائم
لفظ المغيرة اذ لا اشعار في الاصل بعكس النقل فهو تفصيل
لا تغيير والاخير واه كما لا يخفى قوله والفيض في الاصطلاح
على ما ذكر فعل فاعل الخ ومنه اخذ قولهم المبدأ الفياض اما على
قياس ما عرفت من النقل بواسطة او بغير واسطة اما
الاول فبان يراد به اتصال ذلك الفعل ودوامه لانفكاكه



9

قلو ان اطلق الفيض على اتصال ذلك الفعل ودوامه فالفياض على قياس ما عرفت من جعل الفياض بمعنى الوهاب مجازا او كونه وصفا بحال متعلقه وان اطلق على ذلك الفعل نفسه فهو بمعنى النسبة اي ذو الفيض اقول فقد عرف لاستاد قدس سره اولا بترك حديث الوصف بحال الموصوف وبحال المتعلق ترجيحا بقطعا وهو وصف على فكان كما انفا وثانيا بتغيير المنقول اليه من معنى الهبة الى الفعل بالمعنى المصدري نظرا الى انه جعل الفياض في المبدء الفياض بمعنى الوهاب لم يحتج الى جعله ماخوذا من المعنى الاصطلاحي لصحة طي المسافة ونقله اولا من المعنى اللغوي الى الهبة كما قرر اولا وثالثا ببيان كون النقل الاول منهما مجازا وكون الثاني محتملا للامرين الى غير ذلك مما لا يخفى على دقيق النظر بعد المراجعة الى كلام القوم عفي عنه

ينقل منه الى نفس ذلك الفعل لعلاقة التعلق ثم الى فعله اي التاثير بالمعنى المصدري بتلك العلاقة ايضا او بجامع الكثرة والدوام فيشتق منه الفياض بمعنى الفاعل للفعل المتصل الدائم واما الثاني فبان ينقل منه الى الفعل بالمعنى المصدري المتعلق به لعلاقة التعلق واما بمعنى ذو الفيض وذلك بان يراد به نفس الفعل اي الاثر فانه ح جامد فالصيغة منه بمعنى النسبة كالتمار والخمار هذا توجيه على منوال ما حمل المحصلون كلامه عليه مع مخترعات في تحقيق الوجهين لا يخفى على الناظر سلامتها عن التكلفات ثم انه يحتمل عندي ان معنى قوله ومنه المبداء الفياض ان الفياض هاهنا بمعنى الاصطلاحي لانه منقول عنه كما هو داب مفسري اللغة يذكرون بعد بيان المصدر للمشتق بل هو الظاهر من العبارة وح فقياسه على ما تقرر من النقلين ظاهر اما النقل بغير واسطة فبان ينقل اولا من كثرة الماء الى اتصال الفعل الدائم لعلاقة التشبيه بجامع النفع او غيره واما النقل بواسطة فبان

ينقل اولا الى الفعل لعلاقة النفع او التعدي الى الغير ثم منه الى اتصاله ودوامه لعلاقة التعلق لا يقال على هذا التقديرين في الوجه الثاني ايضا يتحقق النقل اما بواسطة او بغير واسطة فلا وجه لتخصيص الاول بكونه على قياس ما عرفت لانا نقول التشبيه في تمام الحكم من النقل والاشتقاق وهو مخصوص بالوجه الاول اذ في الثاني الاشتقاق جعلي بمعنى النسبة لا على قياس ما مر ثم لا يذهب عليك ان جعل الفيض في الاصطلاح بمعنى الاتصال والدوام على ما في حاشية الكاشية لا يلايم ما في اصل الحاشية من انه الفعل فلا يصلح بيانا له الا بضرب من التكلف وليت شعري لم لم يقل لو اريد بالفعل المذكور في تعريف الفيض الاصطلاحي المعنى المصدري كما هو المتعارف في الاستعمال فالفياض على قياس ما عرفت ولو اريد به الاثر كما هو المعنى الموضوع له فهو بمعنى النسبة وقد سمعت تلامذته المحقق قدس سره ينكر كون هذه الحاشية له قدس سره هذا ما سمح به جواد القلم من غير تفرق البال والله المتعال اعرف بحقيقة الحال



وحقيه المقال **قوله** ففيهما نوع تفصيل وتاكيد للاولين
معا بيهنا ستة احتمالات الاول عطف المجموع على الثانية الثاني
عطف المجموع على الاولى الثالث عطف المجموع على المجموع الرابع
عطف الثالثة على الثانية الخامس عطف الثالثة على الاولى
السادس عطف الثالثة على المجموع اما الاول فقد اندفع
بما ذكره محشي فان احدهما موقوف عليه والاخر موقوف
هو عليه واما الثاني فقد اندفع بالوجه الرابع التفصيل فانهما
معا تفصيل للنعم واما الثالث فوجه اندفاعه لان الاخريين
بالنظر الى الثانية موكدان وبالنظر الى الاولى مفصلان
فلا اخريين بالنظر مع الاوليين حالة مركبة من التفصيل و
التاكيد واما الرابع فقد اندفع بما ذكره فان للموقوف عليه
موكد للموقوف واما الخامس فليس فيه الا ان الثالثة اخص
من الاولى ففيه نوع تفصيل لها وذلك عطف الخاص على
العام شايع ويمكن دفعه بانه حيث اريد استقلال الخاص
ولم يقصد به التاكيد والتفصيل وههنا اريد ذلك

قوله لما كان الجميل الخ فان قيل الظاهر ان الباء في قوله الجميل صلة الوصف فيكون الجميل محمودا به وعموم المحمود عليه
لا يظهر الامن عدم التقييد المذكور فلا دخل لعموم الجميلية في عموم المحمود عليه ولابد من ان يكون شرطا
لاسبابا لجوابه وحمل الباء على السببية خلاف المتبادر قلت ليس المراد بتناول الجميل لها كونه من افراده
بل المراد به وقوعه عليهما اي ذكره في مقابلتهما كما في قوله فيما بعد لعموم النعم الواصلة الى الحامد وغيره فان
عموم الحمد للنعم يكون بهذا اذا كان الجميل يقع على كل منهما في الواقع واخذه في تعريف مفهوم الحمد بلا
قيد يفهم الحمد يقع على كل منهما فلا حاجة الى حمل الباء على السببية بل الحمل على السببية باباه معاني

واما السادس فالثالثة بالنسبة الى الثانية موقوف عليه
وبالنسبة الى الاولى احص ففيهما نوع تفصيل لهما فلهما مع مجموع
الاوليين حالة مركبة من التفصيل والتاكيد وكانه للاشارة
الى ما في بعض الوجوه من المناقشة ودفعها قال فتامل
قوله لما كان الجميل الخ فقد ذكر الجزء الاول من الشرط لادخل
له في ترتب التالي اعني عموم الحمد باعتبار ما يقابله اذ الجميل
محمود به فتعميمه لا يدل على عموم المحمود عليه ويمكن الجواب بان
الباء محمل السببية ايضا وح يكون الجميل محمودا عليه فان عمومه
يستلزم العموم باعتبار المحمود عليه على سائر محتملات اللفظ
فيصير ظاهرا على ما يشعر به قوله ظهر وبان الجميل وان كان
محمودا به لكن تخصيصه ربما يوهم تخصيص المحمود عليه ايضا فلتعميمه
مدخل في ظهور عموم المحمود عليه واما ما يقال من ان الوصف
بالانعام لا يكون الا بازاء الانعام فلو خص الجميل به
لزم خصوص المحمود عليه ايضا ففاسد اذ المحمود عليه انما هو
الباعث لا المقارن مطلق وفي البيان جواز ان يتصف



قوله ففيهما نوع تفصيل وتاكيد للاولين
معا ههنا ستة احتمالات الاول عطف المجموع على الثانية
الثاني عطف المجموع على الاولى الثالث عطف المجموع على المجموع
الرابع عطف الثالثة على الثانية الخامس عطف الثالثة على الاولى
السادس عطف الثالثة على المجموع اما الاول فقد اندفع
بما ذكره محشي فان احدهما موقوف عليه والاخر موقوف
هو عليه واما الثاني فقد اندفع بالوجه الرابع التفصيل فانهما
معا تفصيل للنعم واما الثالث فوجه اندفاعه ان الاخيرتين
بالنظر الى الثانية مؤكدان وبالنظر الى الاولى مفصلان
فلعل الاخيرتين بالنظر مع الاوليين حالة مركبة من التفصيل و
التاكيد واما الرابع فقد اندفع بما ذكره فان للموقوف عليه
مؤكد للموقوف واما الخامس فليس فيه الا ان الثالثة اخص
من الاولى ففيه نوع تفصيل لها وفيه ان عطف الخاص على
العام شايع ويمكن دفعه بانه حيث اريد استقلال الخاص
ولم يقصد به التاكيد والتفصيل وههنا اريد ذلك

قوله لما كان الجميل الخ فان قيل الظاهر ان الباء في قوله بالجميل صلة الوصف فيكون الجميل محمودا به وعموم المحمود عليه
لا يظهر الا من عدم التقييد المذكور فلا دخل ح لعموم الجميل في عموم المحمود عليه ولا بد من ان يكون شرطا
لاسبابا لجوابه وحمل الباء على السببية خلاف المتبادر قلت ليس المراد بتناول الجميل لهما كونه من افراده
بل المراد به وقوعه عليهما اي يذكر في مقابلتهما كما في قوله فيما بعد لعموم النعم الواصلة الى الحامد وغيره فان
عموم الحمد للنعم يكون بهذا اي اذا كان الجميل يقع على كل منهما في الواقع واخذ في تعريف مفهوم الحمد بلا
قيد يفهم الحمد يقع على كل منهما فلا حاجة الى حمل الباء على السببية بل الحمل على السببية بابا ه معان

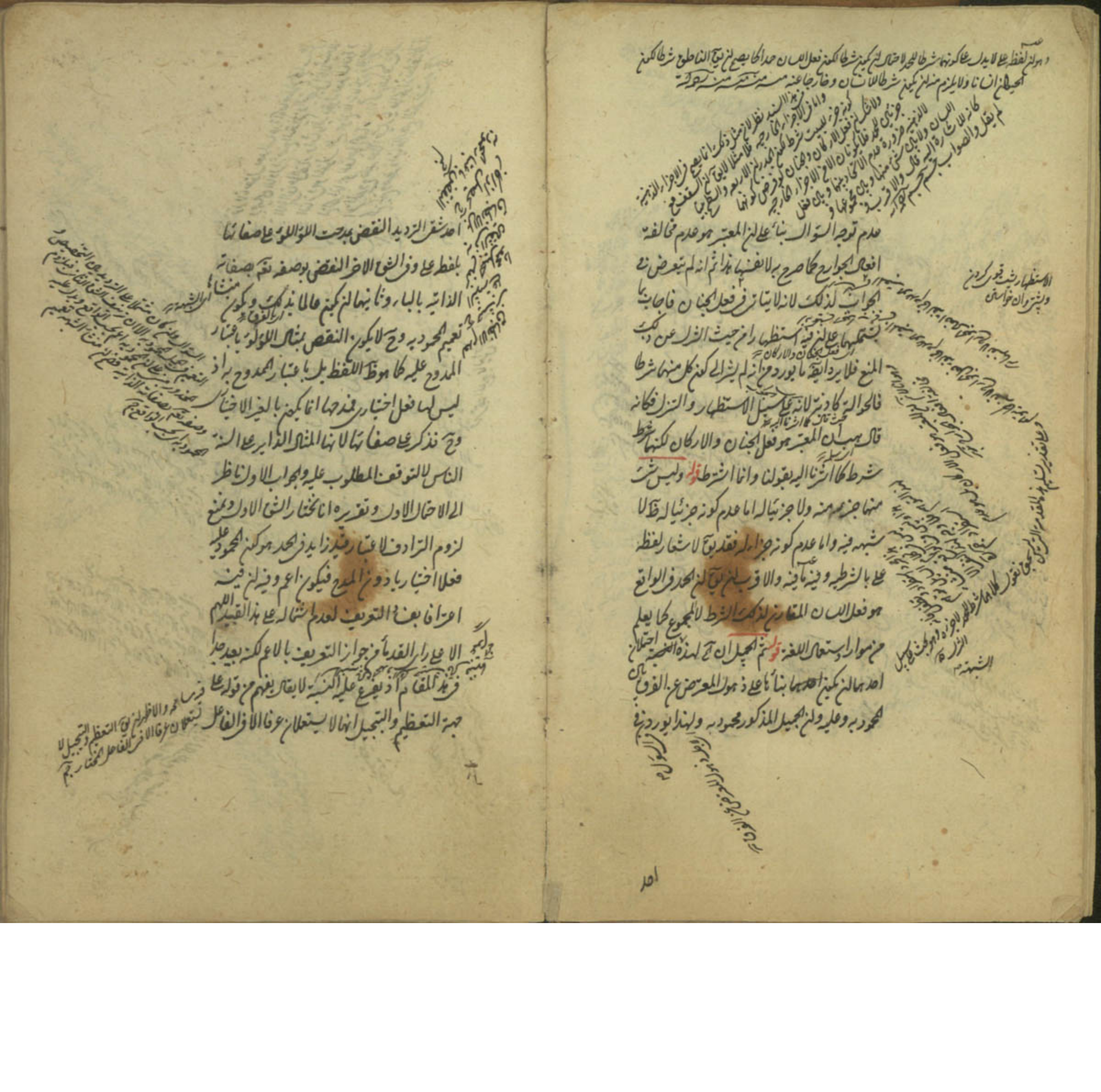
واما السادس فالثالثة بالنسبة الى الثانية موقوف عليه
وبالنسبة الى الاولى اخص ففيهما نوع تفصيل لهما فلهما مع مجموع
الاوليين حالة مركبة من التفصيل والتاكيد وكانه للاشارة
الى ما في بعض الوجوه من المناقشة ودفعها قال فتامل
قوله لما كان الجميل الخ فقد نوع الجزء الاول من الشرط لا دخل
له في ترتب التالي اعني عموم الحمد باعتبار ما يقابله اذ الجميل
محمود به فتعميمه لا يدل على عموم المحمود عليه ويمكن الجواب بان
الباء في الجميل للسببية ايضا وح يكون الجميل محمودا عليه فاعم عموم
الحمد العموم باعتبار المحمود عليه على سائر محتملات اللفظ
فيصير ظاهرا على التقرير قوله ظهر وبان الجميل وان كان
محمودا به لكن تخصيصه ربما يوهم تخصيص المحمود عليه ايضا فلتعميمه
مدخل في ظهور عموم المحمود عليه واما ما يقال من ان الوصف
بالانعام لا يكون الا بازاء الانعام فلو خصص الجميل به
لزم خصوص المحمود عليه ايضا ففاسد اذ المحمود عليه انما هو
الباعث للمقارن مطلق وفي البيان جواز ان يتصف

قوله يتوجه عليه ح بعد ان الانضمام في الحاشية يقتضي ان يجتمع الفايدتان اللتان هما افادة فايدة لفظ احد للترادفين
على الاخر وهي التاكيد والتقرير وفايدة اشتراط التعظيمين الظاهري والباطني وليس كذلك اذ افاده
فايدة المذكور انما تحقق اذا اريد من المعطوف المراد من المعطوف عليه وح لا يفاد الاشتراط
المذكور وكذا اذا اريد الاشتراط المذكور لا يفيد فايدة العطف المذكور وعبارة
المحشي تعين توجيه الثاني كما يقتضي سياقه فلا يفيد غير التوجيه الذي
هو افادة فايدة العطف اذ حينئذ افادة فايدة العطف
يكفي المراد من التعظيم مطلقه وكذا من التبجيل والمطلق يتحقق بكل واحد من افراده

عمروا بالانعام ويمكن باعتبار علمه او شجاعته دون افادة
انعامه وكذا ما يقال من ان كلام الخبري مستقل في المط لم يدل على الاشتراط المذكور الا
اما الاول فينضم مقدمة معلومة وهي ان كل محمود به قد يجوز ان
يكون محمودا عليه وقد لا يكون فتعميمه يدل على تعميمه واما
الثاني فظ اذ لا يخفى بطلان المقدمة فضلا عن العلم بها
كيف وسيقرر ان المحمود عليه مختص بالاختياري مع عموم
المحمود به **قوله** وانما اشترط كون ذلك الوصف على جهة التعظيم
ظاهرا او باطنا قوله في الحاشية لكن ان ههنا الى توجيه اخر هو
افادة اشتراط التعظيم ويتوجه عليه انه يتعين هذا التوجيه
ولا يتعين غيره كما يظهر من سياق كلامه اذ ح يختل التعريف
بلا خلو ما عرى عن احدهما فيه فان المطلق يتحقق بكل
واحد اللهم الا ان يقتضي اشتراطهما مجرد التكرار المفيد
للكمال او يجعل اللام للاستغراق فيه فيشمل فرديه لانهما العمدان
الاوليان لكن والبهما يساق الذهن ولا يخفى عليك ما فيه
من التكلف **قوله** لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد وارد

بالاعتقاد

بالاعتقاد ههنا لازمه اعني ان التعظيم لا معناه الحقيقي
فان الحمد قد يكون انشائيا ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه فلا
يرد انهم يذكرون في مدح السلاطين اوصافا على سبيل
المبالغة ولم يعتقدوها فيهم مع انه ليس سخرية باتفاق
العقلاء كيف وهم معظمون لهم والتعظيم ينافي السخرية
ولا يحتاج الى الجواب بان المراد من تلك الاوصاف المعاني
المجازية او انهم يعتقدون اتصافهم بها فان الاول خلاف
الواقع والثاني خلاف البديهة **قوله** لا يقال فقد اعتبر
اه فيما ذكره من قوله وهو بالله وحده و
توجيه السؤال على ما مر في فايدة العطف من اشتراط التعظيمين
ظ لان الظاهر من التعظيم الظاهري الفعل المنبئ عن التعظيم
كما في الباطن وما ذكر في بيانه من انه لو خالفه افعال الجوارح
لم يكن حمدا لا يدفع وهم وروده اذ لا يدل على ان التعظيم
الظاهري هو عدم مخالفة افعال الجوارح بل يدل على انتفاء
التعظيم الظاهري في صورة المخالفة فاندفع ما يتوهم من



وهو ان اللفظ علی لا یدل علی کونهما شرطا للحمد لاحتمال ان یکون شرطا لکون فعل اللسان حمدا کما یصح ان یقال الناطق شرطا لکون
الحیوان انسانا ولا یلزم منه ان یکون شرطا للانسان وخارجا عنه

عدم توجه السؤال بناء علی ان المعتبر هو عدم مخالفة
افعال الجوارح کما صرح به لا انضمامها ثم انه لم یتعرض نفی
الجواب لذلک لانه لا یتاتی فی فعل الجنان فاجاب بما
یشملهما علی ان فیه استظهارا من حیث الفرار عن ذکر
المنع فلا یرد انه ما یورد من انه لم یشر الی کون کل منهما شرطا
فالحوالة کاذبة لانه علی سبیل الاستظهار والتنزل فکانه
قال هب ان المعتبر هو فعل الجنان والارکان لکنهما غیر
شرط کما اشرنا الیه بقولنا وانما اشترط قوله ولیس شیء
منها جزءا منه ولا جزئیا له اما عدم کونه جزئیا له فظاهر لا
شبهة فیه واما عدم کونه جزءا له فقد یتوهم لاشعار لفظ
علی بالشرطیة وفیه ما فیه والاقرب ان یقال ان الحمد فی الواقع
هو فعل اللسان المقارن لذلک الشرط لا المجموع کما یعلم
من موارد استعمال اللغة قوله ثم الجمیل الخ لهذه النسخة احتمالان
احدهما ان یکون احدهما بناء علی ما هو المعترض عنه الفرق بین
المحمود به وعلیه وان الجمیل المذکور محمود به ولهذا یورد نقض

احد شقی الترديد النقض بمدحت اللؤلؤ علی صفائها
بلفظ علی وفی الشق الاخر النقض بوصفه نعم بصفاته
الذاتیة بالباء وثانیهما ان یکون حالا بذلک ویکون منشأ
تعمیم المحمود به وح لا یکون النقض بمثال اللؤلؤ باعتبار
الممدوح علیه کما هو ظاهر اللفظ بل باعتبار الممدوح به اذ
لیس لها فعل اختیاری فمدحها انما یکون بالغیر الاختیاری
وح نذکر علی صفائها لانها المثال الدائر علی السنة
الناس لا لتوقف المطلوب علیه والجواب الاول ناظر
الی الاحتمال الاول وتقریره انا نختار الشق الاول ونمنع
لزوم الترادف لاعتبار قید زائد فی الحمد هو کون المحمود علیه
فعلا اختیاریا دون المدح فیکون اعم وفیه انه فیه
ان افاد بعض التعریف لعدم اشتماله علی هذا القید اللهم
الا علی رای القدماء من جواز التعریف بالاعم لکنه بعید جدا
فی هذا المقام اذ یقع علیه النسبة لا یقال یفهم من قوله علی
جهة التعظیم والتبجیل انهما لا یستعملان عرفا الا فی الفاعل

المختار بل في ذوي العقول دون غيرهم كاللؤلؤ مثلا
لانا نقول بعد المساعدة على هذا لا يلزم منه ان يكون على
الفعل الاختياري لجواز تعلقه بالمختار لكن يجوز بازاء
وصف ذاتي والجواب الثاني [illegible] ناظر
الى الاحتمال الثاني وتوجيهه منع لزوم الترادف على التقدير
الاول ومنع صحة المدح بالليس اختياريا ولا دل الدليل
الذي اورده الخصم في بطلان التالي على اثبات المقدمة الممنوعة
تعرض لدفعه بان مثال اللؤلؤ مصنوع ثم الاستدلال
عليه بالمدح بصباحة الخدود وقد القد فتعرض لجوابه الاستبعاد
ايضا هذا وفيه بعد التكلف ان كون المدح اخص من الحمد غير
مشهور في كتبهم وقد يجعل الشارح في قوله صحة المدح بما ليس
اختياريا بالنسبة فيكون جوابا باختيار الشق الاول و
تسليم الملازمة ومنع بطلان التالي بناء على ان الممدوح عليه
مخصوص بالاختياري كالمحمود عليه والاظهر ان يجعل تحقيقا
للحال اجابا للسؤال والله اعلم قوله واتجه عليه انه لو مدح
الجعفر الخ

اللؤلؤ

اللؤلؤ الخ لا يقال عدم قولهم حمدتها لا يدل على نفي الترادف
اذ لا يقال لمن انت عالم بل يقال انك عالم مع ان المتصل
والمنفصل ههنا مترادفان كما صرح به الاستاد وذكر
لانا نقول مراده بعدم القول انه يقع عند الحمد اي لم يقل
احد بل مدحتها وذكر اللازم وارادة الملزوم غير مستنكر
او اراد بعدم القول عدما مشيرا الى انتفاء المعنى لا الى
المانع اللفظي بقرينة ان الكلام في نفي الترادف فتامل
قوله قلنا تلك الشجاعة الخ هذا بعد تحقيق وجوب كون
المحمود عليه اختياريا اما بطريق المسامحة مع الخصم في التمثيل
واما لان الشجاعة قد يكتسب كما بين في كتب الاخلاق
واما للدلالة على الافعال الاختيارية قوله واما الوصف
بصباحة الخد الخ اي المدح بها او الوصف في مقام المدح
قوله تصريح بما علم ضمنا اي لا صريحا فلا يرد انه ليس تضمنيا
قوله لم يتبادر منه الا فعل اللسان الاضافة عهدية اي
فعل المعنى اعني ذكر ما يدل على اتصافه بلا مطلق فعله

فلا يرد ما يقال ان فعل اللسان جزء من معناه والمتبادر
تمام المعنى قوله في الحاشية يناسب اختصاص مورده الخ
قد يمنع ذلك لانه حكاية عن قولهم نعم لو كان الحمد منصوبا
لناسبه والجواب ان اطراد اقترانه بالقول في مواضع ذكره
كما يدل عليه قوله في مثل تشبيه لا يبتغي الحمد حد مخصوص
فلا يلزم من الاطراد فيه اختصاص المطلق لان الغرض انه
لم يقترن الحمد اصلا في شيء من موارده بغير القول ولا
خفاء في مناسبته للخصوص قوله واعلم ان القول المخصوص
اي الوصف بقرينة ما سبق وهذا اولى مما قيل هو قوله
لحمدك وقوله ليس حد الخصوص اي الغرض منه لا يتعلق
بخصوصه اي بكونه قولا كذا بل الغرض منه اظهار الصفات
الكمالية وكل ما شاركه في صفة الاظهار يكون حمدا بهذا
الاعتبار مجازا اي باعتبار ترتب غاية الحمد عليه والغرض
منه دفع اعتراض يورد على اختصاصه باللسان من انه
يستلزم ان لا يكون الله تعالى حامدا لتنزهه عن اللسان و

حاصل

حاصل الدفع ان الحمد في حقه تعالى مجاز عن اظهار الصفات
الكمالية التي هي الغاية المقصودة من الحمد ولاجله قال بعض
المحققين من الصوفية انه حقيقة فان غرضهم ان يجعلوا
المعنى المقصود الذي حقيقة في اي صورة ظهر كما يقولون
حقيقة الميزان ونحوه ما يعرف به مراتب الاشياء فان — سواء كان بالقول او غيره
الاسطرلاب ميزان والعقل ميزان والشرع ميزان الى غير
ذلك ما قيل من انه بمعنى الحمد على السنة العباد فيكون اسنادا
الى السبب الموجد تجوز بعيد عن الفهم كما اشار اليه بعضهم
بقوله هذا هو التحقيق وحاصله ان التجوز الذي ارتكبناه
اقرب والطف فهو بالنسبة الى ذلك تكلف مستغنى عنه
على انه لا يناسب بعض موارد استعمالاته مثل قوله لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك كما لا يخفى على من
طبع سليم هذا ظاهر ما في الحاشية لكن لا يخفى ان القول بان
الحمد في حقه تعالى مجاز لا يخلو عن بعد خصوصا على قاعدة
اهل الحق من اثبات صفات الكلام له تعالى بالحقيقة اذ — صفة الكلام

الظاهر ان القول مساوق للكلام ويمكن ان يجعل الحصر
في اللسان اضافيا بالنسبة الى الجنان والاركان والمراد
بل ان الحمد لا يكون الا بهذا النوع من الفعل الذي مصدره اللسان
غالبا اذ الغرض هنا خصوص الحمد باعتبار المورد بالنسبة
الى الشكر وهو حاصل بذلك ولا يتعلق غرض بخصوصية
هذه الجارحة المخصوصة ويمكن حمل كلام المحشي ايضا على ذلك
ومن ثمه قال كلام الصوفية انما يكون لتحقيق الحمد والتعريف على
معنى آخر للحمد ولئن كان مجازا يدفع لما عسى ان يشتبه على الناظر
من انه معنى حقيقي له لغة او عرفا هذا التفريع لا يلائم مذاق الناظر
في هذه الحواشي وهناك دقيقة اخرى قد فصلناها في بعض
الرسائل ونشير اليها هنا اجمالا وهي ان اللفظ قد يكون موضوعا
في اصل اللغة لامر عام ثم اشتهر في بعض افراده بخصوصه بحيث
يصير حقيقة عرفية في ذلك الفرد وسبب ذلك الاشتهار اما
اكثرية تداول ذلك الفرد كما في لفظ الدابة فانه موضوع
في الاصل لما يدب على الارض ثم اشتهر في عرف العام في بعض

افراده

افراده حتى صار حقيقة عرفية فيه واما عدم الاطلاع على فرد
آخر فيستعمله اهل اللسان في ذلك الفرد حتى اذا استمر ذلك
ولم يطلعوا على اطلاقه على فرد آخر ظنوا انه موضوع لخصوصه
كما في الميزان فانه في الاصل موضوع لآلة الوزن ثم من لم يطلع
من تلك الآلة الا على ما له لسان وعمود وكفتان فربما يجزم
بانه موضوع لهذا حتى ان من لم ير موازين المياه وغيرها من
موازين الحكمة ربما يظن انها ليست ميزانا وكما ان من لم ير
من الخبز الا ما هو من الحنطة مثلا لا يقع في ذهنه عند سماع لفظ
الخبز الا الخبز الحنطي حتى انه ربما لم يصدق بان غيره من افراد
الخبز حقيقة ومثل ذلك يجري في كثير من الالفاظ ثم ان الامر
في المشتقات حالا يكاد يخفى على من له ادنى فطانة لظهوره بالـ
رجوع الى قاعدة الاشتقاق واما في غيرها فربما اشتبه على
الجماهير وبذلك يفوت عنهم كثير من حقائق الكتاب والسنة
فان اكثرها وارد على اصل اللغة واذا تمهد هذا فقس على
ذلك حال الحمد فان حقيقة الحمد عندهم اظهار الصفات



الكمال ولما كان الاظهار القولي اشهر افراده واظهرها عند
العامة فشاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار كانه حقيقة فيه
ومجاز في غيره مع انه بحسب اصل الوضع اعم بل حيث كان الاظهار
الفعلي اتم واقوى فهو بهذا الاسم اليق واولى كما هو شان المقول
بالتشكيك ولا يخفى على من له طبع سليم ان هذا التوجيه احرى وادق
وبكلامه اوفق ولواحقه اليق والصق قوله وهذا اقوى آه
قيل عليه لا نسلم ان بعض خصوصيات القول والفعل اولا وعلى
الاول فدلالة الاقوال ايضا قد يكون قطعية بناء على تيقن
صدق القايل مثلا واما على الثاني فدلالة الافعال ايضا غير
قطعية وانما لو علم انها ناشية من تلك الصفات والجواب ان
دلالتها موقوفة على العلم بكونها اثرا لها وبعد ذلك يكون
قطعية فلو لم يعلم ذلك لم يدل عليها اصلا بل على امر اعم
منها وهي ايضا دلالة قطعية فصح ان دلالة الافعال قطعية
مطلقا قوله انه عم حيث بسط آه لا ينحصر حده تعم في الاظهار
القطعي بل الحمد الكلامي ايضا فغرضه ان الحمد المختص به الذي لا

يقدر

يقدر غيره عليه من هذا القبيل والذي قدر غيره على الحمد من
هذا القبيل ايضا فافهم قوله واما الشكر فهو على عكس ذلك اي
في الواقع لانه ظهر من كلامه بقرينة قيد الوصول وتغيير
الاسلوب وقوله فكانه قيل متفرع على قوله والمشترك بينهما
الفعل يعني لما اشترك الموارد المذكورة في الفعل وعلم من
كلامه ان الشكر على النعمة فكانه قيل آه ولم يتعرض للنعمة لانه صرح
به في كلام الشيخ فاشار الى وجه استنباط الغير المصرح به
قوله يناسب عموم مورده ظاهره انه دليل على شموله افعال
الجوارح لان العمل انما يطلق على فعل الجوارح واما عمومه الشكر
فلا لانه لما كان في شموله هذا المورد نوع خفاء اكتفى بتنبيه
المناسبة قوله اعتمادا على ما ذكره آه هذا بناء على العينية ومع
ذلك فيه ما فيه قوله اما وجود الحمد بدون الشكر ففيه نوع خفاء
كيف يخفى وقد ظهر في تعريف الحمد انه اعم من ان يكون بازاء
النعمة او غيرها كما قرره فلعله اراد الخفاء في عدم تحقق
الشكر هناك فانه لم يظهر من التعريف فان قيل لزم

يظهر من التعريف فقد ظهر من قوله والشكر على النعمة خاصة
اجيب بان مراده من الخفاء خفاؤه في نفسه لا الخفاء دلالة كلامه
عليه ووجه ذلك بانه ربما يسبق الوهم الى ان الوصف با
لجميل مطلقا شكر ويؤيده انه يبعد ذلك كون الشكر
هو القول الدال على التعظيم مطلقا **قوله** بها والنعماء قد يبحث
يبحث بان ماذكره انما يتم لو لم يرد التعاكس الا انه يبقى
ان تخصيص الالاء بالظاهرة والنعماء بالباطنة يكون خاليا
عن نكتة فان محصل كلام الشرح والحاشية معا انه اراد با
لالاء النعم الظاهرة بقرينة تخصيص الحمد به فناسب بعد
تلك الارادة ذلك التخصيص وكذا الكلام في النعماء فيبقى
ان تخصيص كل منهما بتلك الارادة غير مستندة الى نكتة
فلا يتم النكتة ولا يخفى انه لو عكس لتاتي مثل ذلك بان يراد
النعماء النعم الظاهرة بقرينة اقتران الحمد به الخ فافهم
قوله اي قيده وعده من الالاء بل بان عده منها من النعماء لئلا
يفوت معنى التخصيص **قوله** رعاية للمقابلة قيده به دفعا لما

يبحث من انه المناسب لان يبقى النعماء على اطلاقه ليعم جميع الموارد
ووجه الدفع انه ح يفوت رعاية المقابلة والتنبيه على
شرف هذا المورد كانه لا مورد له سواه ويمكن تقريره بوجه
اخر وهو انه لما خص الحمد بالالاء والشكر بالنعماء اقتضى
ذلك لان يكون المراد بكل من الالاء والنعماء ما له مزيد اختصاص
بما علق به ولا شك ان الحمد نعمة ظاهرة واشرف افراد الشكر
نعمة باطنة فللنعم الظاهرة اختصاص بالحمد ليس لها معه
مع الشكر لشمولها جميع افراد الحمد دون الشكر وللنعم
الباطنة اختصاص بالشكر ليس لها مثله مع الحمد لشمولها
اشرف افراد الشكر وعدم تناولها شيئا من افراد الحمد و
مطلق النعمة لا اختصاص لها بشيء من الحمد والشكر فيتفطن
سياق كلامه لانه لا يمكن النعماء والالاء بمعنى واحد و
احدهما مطلقا والاخر خاصا لعدم اختصاص [illegible]
منهما فقط [illegible] عا بالاعم لم تخل عن حسن ليعم
الموارد [illegible] رعا باطنة والنعماء نعماء ظاهرة

وهو ظاهر فتعين ان يكون الاول ظاهرا اذ الاخر باطن و
بهذا التقرير اندفع ما يتوهم من ان كثرة المورد بين الاخرين
في مقابلة كون القلب اشرف منها وح لا رجحان له عليها
قوله بالم ينضم اليه فعل القلب يدل على ذلك قولهم في
تعريف الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما لانه لما
كان الباعث عليه الانعام كان هناك تعظيم باطن
قطعا ضرورة ان الانعام لا يكون باعثا على السخرية وهذا
وانما يظهر اذا تعلق قوله لكونه منعما بالفعل فيكون معناه
فعل صادر للانعام لا بالتعظيم فان الانبا عن التعظيم
المعلل بالانعام لا ينافي السخرية قوله وعلى التقدير بين يدل
اجمالا على الاتصاف بالكمال وكذلك نقول لا دلالة لقولنا
نصفك بالكمال على الاتصاف به لصدقه مع كذب الاتصاف
بخلاف قولنا انت متصف بالكمال فانه لا يصدق بدونه
فان قيل الحمد هو الوصف المطابق للاعتقاد كما مر من اشتراط
التعظيم الباطن فكانه قيل يعتقدك متصفا بالكمال فانه

ولا

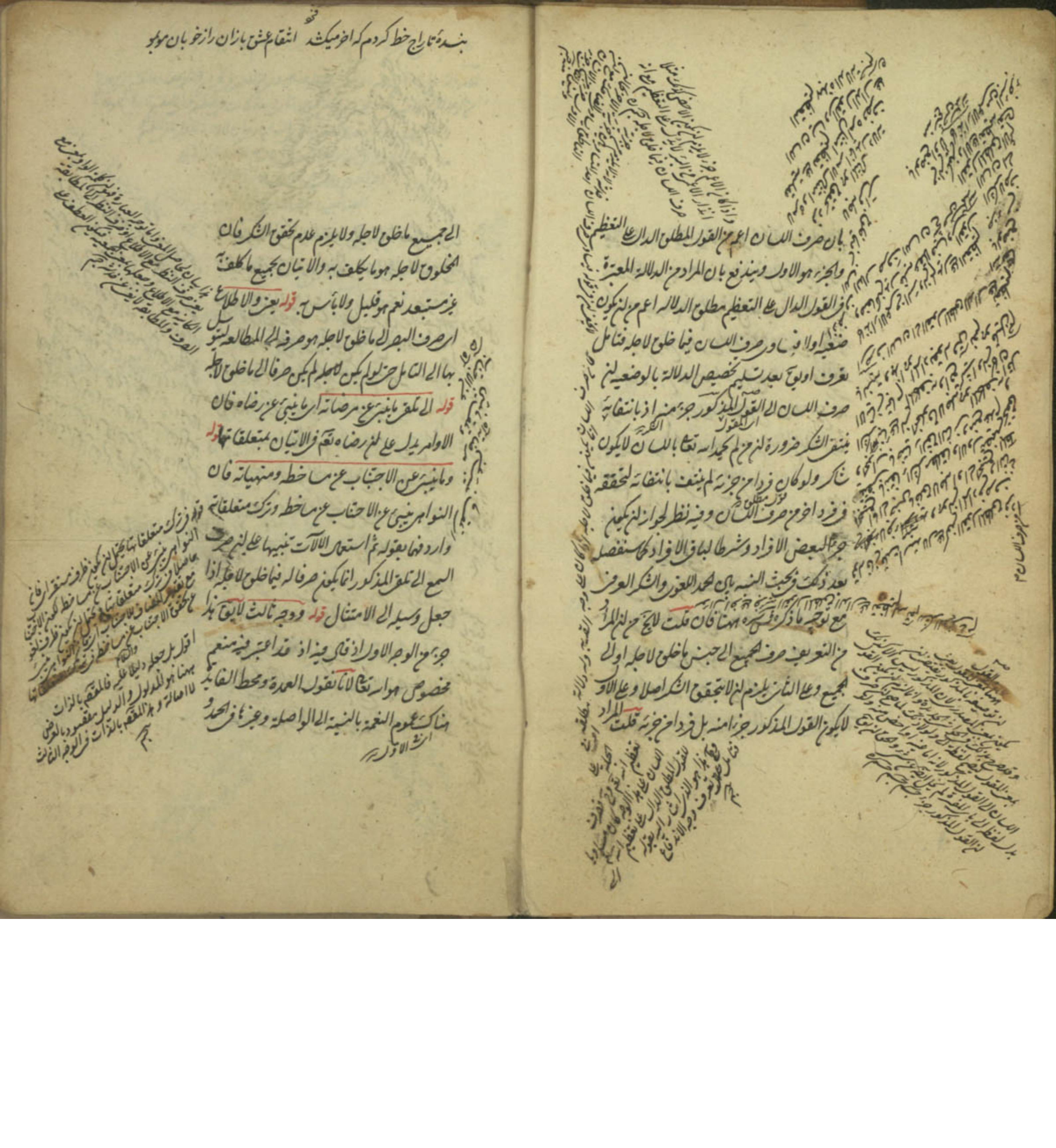
ولاشك في دلالته على الاتصاف قلنا التعظيم الباطني
لا يستلزم الاعتقاد لما مر من حديث مدح السلاطين ولئن
سلم فدلالة قولك يعتقدك على الاتصاف تم كما في القول
المذكور بعينه ويمكن دفعه بان التعظيم الباطن وان لم يستلزم
اعتقاد مضمون الوصف المقارن له لكنه يستلزم اعتقاد
الاتصاف بجميل ما بالضرورة الوجدانية بخلاف التعظيم
الظاهري فانه قد يكون بدون اعتقاد لمصلحة ويعتقدك
يدل على الاتصاف عرفا للعلم بان الشخص لا يكذب نفسه
فكانه قال انت متصف في الواقع فيصدق المخاطب
بمعونة الثقة بالمتكلم كما في قولك انت متصف بالكمال
فان المخاطب انما يصدق بثبوت مضمونه بمعونة الثقة
بالمتكلم فان اللفظ انما يفيد تصور القضية والتصديق
امر حادث بمعونة القرائن الخارجية كما صرح به بعض الائمة
ويمكن ان يقال فيه بان هذه العبارة عرفا يطلق بمعنى انت
متصف لا يقال لا حاجة الى التمسك بالعرف فان نصفك

ونعتقدك تدلان وضعا على تحقق القول والعقد
الدالين على الاتصاف فيدلان عليه بالواسطة لان
الدال على الدال دال بالواسطة لانا نقول نصفك و
نعتقدك يدلان على تحقق القول والعقد سواء كانا
مطابقين او لا وبهما على الاتصاف قوله لم يكن لاحد
الاتيان بهما على التمام اما الشكر فظاهر لتسلسل النعم المقتضية
له واما الحمد فلتسلسل الجميل وهو الانعام فاندفع ما يتوهم لان
النعمة انما يقتضي الشكر فالتسلسل فيه فقط قوله اي معناهما
الحقيقيان انما ذكره لان ما مر آنفا كان تحقيقا لماهيتهما اذا
اريد منهما المعنى اللغوي ولانه لو رجع الضمير الى معناهما الكائن
تحقيقا للمعنى اللغوي لانه السابق ويمكن ان يرجع الى
معنى العرفي بطريق الاستخدام لكنه بعيد اذ لم يعلم بعد
هذا المعنى فلذلك لم يلتفت اليه قوله جعل الضمير في قوله عليه
للاعتقاد دون الاتصاف كما نبهناك في تعريف الشكر
اللغوي من اعتبار انبائه عن تعظيم المنعم لكونه منعما

اي كلمة مهيتهما ليس معنى الحمد و الشكر

يعلم

يعلم منه اعتبار مطابقة الاعتقاد فان الانعام لا يكون
باعثا على السخرية او حيث قلنا ان فعل الموردين لا يكون
شكرا حقيقة ما لم ينضم اليه فعل القلب قوله اولى لشعر
بهذا القيد وفيه ان دلالته على الاعتقاد لا يستلزم مطابقة
الاعتقاد ويمكن ان يوجه بانه ح يخرج ما اذا خالف افعال
الجوارح لعدم دلالته على الاعتقاد ح لان القرائن الخارجية
يدل على عدمه فالحمل عليه اولى ليفهم التعظيم الظاهري و
ان لم يفهم الباطني فيندفع الخلل بقدر الامكان قوله
وهذا الاينافي كون الثاني جزءا منه وكون الاول فردا من جزئه
لا خفاء ان صرف الجميع افعال متعددة كما سيصرح به
المحشي وان اجزاءه صرف كل عضو عضو فصرف اللسان
جزء منه والقول المخصوص فرد من جزئه فلا يرد ما يتوهم
من ان جزء الشكر هو جزئيات القول الدال على التعظيم لا
لمفهوم الكلي فان الكلي جزء الكل والجزئي جزء الجزئي ولا
حاجة الى تقدير الافراد على حذف المضاف نعم يتجه المناقشة



بان صرف الشان اعم من القول المطلق الدال على التعظيم
والجزء هو الاول ويندفع بان المراد من الدلالة المعتبرة
في القول الدال على التعظيم مطلق الدلالة اعم من ان يكون
وضعية او لا فيراد صرف الشان فيما خلق لاجله فتامل
بعرف اولى بعد تسليم تخصيص الدلالة بالوضعية لان
صرف الشان الى القول المذكور جزء منه اذ بانتفائه
ينتفي الشكر ضرورة ان من لم يحمد الله تعالى باللسان لا يكون
شاكرا ولو كان فردا من جزئه لم ينتف بانتفائه لتحققه
في فرد اخر من صرف الشان وفيه نظر لجواز ان يكون
جزءا لبعض الافراد وشرطا لباقي الافراد كما ستفصل
بعد ذلك في بحث النسبة بين الحمد اللغوي والشكر العرفي
مع توجيه ما ذكره فيه ههنا فان قلت لا يخلو من ان المراد
من التعريف صرف الجميع الى جنس ما خلق لاجله او الى
الجميع وعلى الثاني يلزم ان لا يتحقق الشكر اصلا وعلى الاول
لا يكون القول المذكور جزءا منه بل فردا من جزئه قلت المراد

بنده تاراج خط کردم که از خود میکشد انتقام عشق بازان را زخوبان مو بمو

الى جميع ما خلق لاجله ولا يلزم عدم تحقق الشكر فان
المخلوق لاجله هو ما يكلف به والاتيان بجميع ما كلف به
غير مستبعد نعم هو قليل ولا باس به قوله بعض والاطلاع
اي صرف البصر الى ما خلق لاجله هو صرفه الى المطالعة لينتقل
بها الى التامل حتى لو لم يكن للتامل لم يكن صرفا الى ما خلق لاجله
قوله الى تلقي ما ينبئ عن مرضاته اي ما ينبئ عن رضاه فان
الاوامر يدل على انه رضاه تعالى في الاتيان بمتعلقاتها قوله
وما ينبئ عن الاجتناب عن ساخطه ومنهياته فان
النواهي ينبئ عن الاجتناب عن ساخطه وترك متعلقاتها
وارد فيها بقوله ثم استعمال الالات تنبيها على ان صرف
السمع الى تلقي المذكور انما يكون صرفا له فيما خلق لاجله اذا
جعل وسيلة الى الامتثال قوله ووجه ثالث لا يوجد هذا
جزء من الوجه الاول اذ في هذا قد اعتبر فيه منعم
مخصوص هو الله تعالى لا انا نقول العمدة وملاحظة الفائدة
هناك عموم النعمة بالنسبة الى الواصلة وعدمها في الحمد
انتهى الاول



خصوصها في الشكر والتعرض لاعتبار المنعم المخصوص
توطئة له وقد يرجح الوجه الاول بالنظر الى ما اعتبر في تعريفها
والثاني بالنظر الى الواقع فتامل قوله لانا نقول هو فعل
واحد الى آخره ان قيل فيكون المجموع من فعل اللسان والجنان
والاركان قسما رابعا من الحمد فلا يكون تقسيمه الى الثلثة حاصرا
بل يكون كل اثنين منها قسما آخر فيرتقي عدد الاقسام الى
سبعة اجيب بان التقسيم المذكور على سبيل منع الخلو
بمعنى انه لا يخرج عن الامور الثلثة ولا منع للجمع وفيه نظر لان
القسمين منها او الثلثة لا يجتمع في الصدق على فعل
مورد كانه فعل اللسان او فعل الجنان وفعل الاركان
ولا يصدق عليه انه مجموعها فتامل فالوجه ان يرجع مجموع
الافعال وان كان داخلا في التعريف لكنه يخرج عن القسم
المقسم بقيد الوحدة المعتبرة فيه كما قرره المحشي قدس سره
ولا ينافي ذلك الاعتراف بكون مجموع الافعال فعلا واحدا
لان الوحدة المعتبرة في التعريف غير الوحدة المعتبرة

تار و پود موج لبن حیا بهم پیوسته است میزنم بر هم جهان را هر که یکدل بشکند

الامر بالتامل اشارة الى دقة ما في التمييز بين الوحدتين وفي ان المعتبر في كل من التعريف والتقسيم اي وحدة
من الوحدتين فالمعتبر في التعريف نوع من الوحدة اي وحدة كانت وفي المقسم وفي التقسيم تارة الوحدة
الشخصية واخرى الوحدة الصنفية واخرى النوعية وفي ان الوحدة المعتبرة في المقسم
ان كانت من جنس الوحدة المعتبرة في الاقسام الا انها ماخوذة على
وجه العموم والاشتراك بين تلك الاقسام لا الوحدة
المعينة بعينها والفرق بينهما هو الفرق
في المقسم لانها من جنس الوحدة العارضة لكل قسم
انواعا كانت الاقسام او غيرها فيخرج عنها مجموع الاقسام
باعتبار تلك الوحدة فتامل ولو اجاب بمنع ان التنويع
فعل للوحدة لتم ولم يتوجه اذا اعتبر في الشكر العرفي كونه
في مقابلة النعمة ولا اشعار به في التعريف فيلزم ان
يكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا اذ لو صرف العبد جميع ما
انعم الله عليه فيما خلق لاجله لا في مقابلة النعمة بل لاجل
كمال الذات تعالى او لا نسبة شريفة اليه تعالى كما هو مرتبة
خلص العباد لا يكون حمدا عرفيا مع انه شكر عرفي نظرا الى
ظاهر التعريف وقد يجاب تارة بان هذا القيد يستفاد
من تعليق الحكم بالوصف المناسب الصالح للعلية و
يلزم من ذلك ان المخلص لا يكون شاكرين ولا واسطة
بين الشكر والكفران واخرى بان المراد بكونه في مقابلة
النعمة ان يكون بازائها وحذائها وان لم يكن ملحوظة
والحاصل ان الغاية عرفية لا حقيقية فتامل قوله

هذا السؤال وههنا بحث آخر وهو
ان النسبة المذكورة بين العرفيين انما
يتم م



فعل واحد قد تعدد هذا بعد تسليم ان التنوين في قوله
فعل للوحدة **قوله** وصرف الجميع من قبيل الثاني قد يتوهم
هذا مخالف لما سبق من ان فعل واحد قد تعدد متعلقه
فانه يدل على انه واحد في حد ذاته متعدد بحسب المتعلق
وهذا يدل على انه متعدد في ذاته واحد بحسب الاعتبار
والجواب ان كونه مركبا لا ينافي كونه واحدا فهذا التحقيق
لوحدته أي من القسم الاول او من القسم الثاني و هذا التحقيق
حاصله ان صرف الجميع فعل واحد اعتباري مركب من
حروف متعددة فان قلت الاخير يدل على تعدده
بحسب الاجزاء ايضا والاول يشعر بتعدده بحسب المتعلق
فقط قلنا يمكن ان يقال اشار اولا عن المقام الاول
كانه قال لا نسلم انه متعدد في ذاته بل هو فعل واحد في
ذاته والتعدد في متعلقه ثم اضرب عنه الى التحقيق
وهو انه متعدد بحسب اجزائه ولكنه واحد بالاعتبار
كالعكس والاولى ان يقال بيان لكون المفهوم فعلا واحدا

والتعدد

والتعدد في متعلقه والثاني بتحقيق صدقه على المجموع
الحروف الذي ذكر انه ما صدق هو عليه و ذلك لانه
لا يتحقق لان ذلك المجموع فعل واحد معقول وصرف
الجميع من قبيل الثاني حكم على ما صدق عليه على طريق
حمل المتعارف فتامل **قوله** وكذا يتبين الشكر العرفي والحمد اللغوي
ينتقض بفاقد اللسان لا بصار رفه في مثل النصيحة مثلا
فانه لم يجد فليس بشاكر وينقل عن بعض الناظرين في
هذا الحواشي توجيه ركيك لا يستحق الذكر وقد يقال المراد
باللسان مصدر التعبير سواء كان اشارة او عبارة او
كتابة وقد فسر بعض المتاخرين المنطق المأخوذ في تعريف
الحمد باللسان بذلك والوصف المعتبر في تعريف الحمد ايضا
هو التعبير عما يدل على الاتصاف باي طريق كان وح
فنقول وهو باللسان وحده حصر اضافي بالنسبة الى
الجنان والاركان او المراد باللسان خصوصية التعبير و
ح فيكون حده تعريفا حقيقة لانه بالكلام ولئن لم يكن

وفيه انه مع هذا التكلف ينتقض بما قد اله التعبير
مطلق قوله واعلم ان الامام آه دفع لما يتوهم من ان الاصطلاح
لم يعهد في كلام القوم قوله وتغير الشكر آه وقد فسر
الامام الغزالي في الاحياء بمثل ذلك قوله قيل وبهذا
المعنى ورد قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور قد يقال
بل الظاهر انه بالمعنى الاول ويكون القلة ناشية عن المبالغة
اذ لا يتصور المبالغة في المعنى الثاني لما سبق من ان المراد
به صرف الجميع في الجميع فيكون الشكور بهذا المعنى ممتنع الوجود
لا قليلا ولئن سلم استقامة الحمل على هذا المعنى فلا يتعين
لجواز حمله على المعنى الاول ايضا والجواب ان صرف الجميع
في الجميع في اكثر الاوقات او في جميعها لا يتحقق صرف الجميع
في الجميع او في الاكثر مما لا يتصور ضرورة انه لا يمكن صرف
جارحة اللسان مثلا في وقت من الاوقات في جميع ما خلق
لاجله كالذكر والنصيحة وانذار الاعمى عن البئر الى غير ذلك
لانا نقول جميع ما خلق لاجله جميع ما كلف به كما مر فاذا

كلامهم

يتفاوت بحسب استغراق الاوقات وعدمه وتحقق المبالغة باستغراق الاوقات بان يتحقق صرف الجميع في الجميع

[illegible]

ان

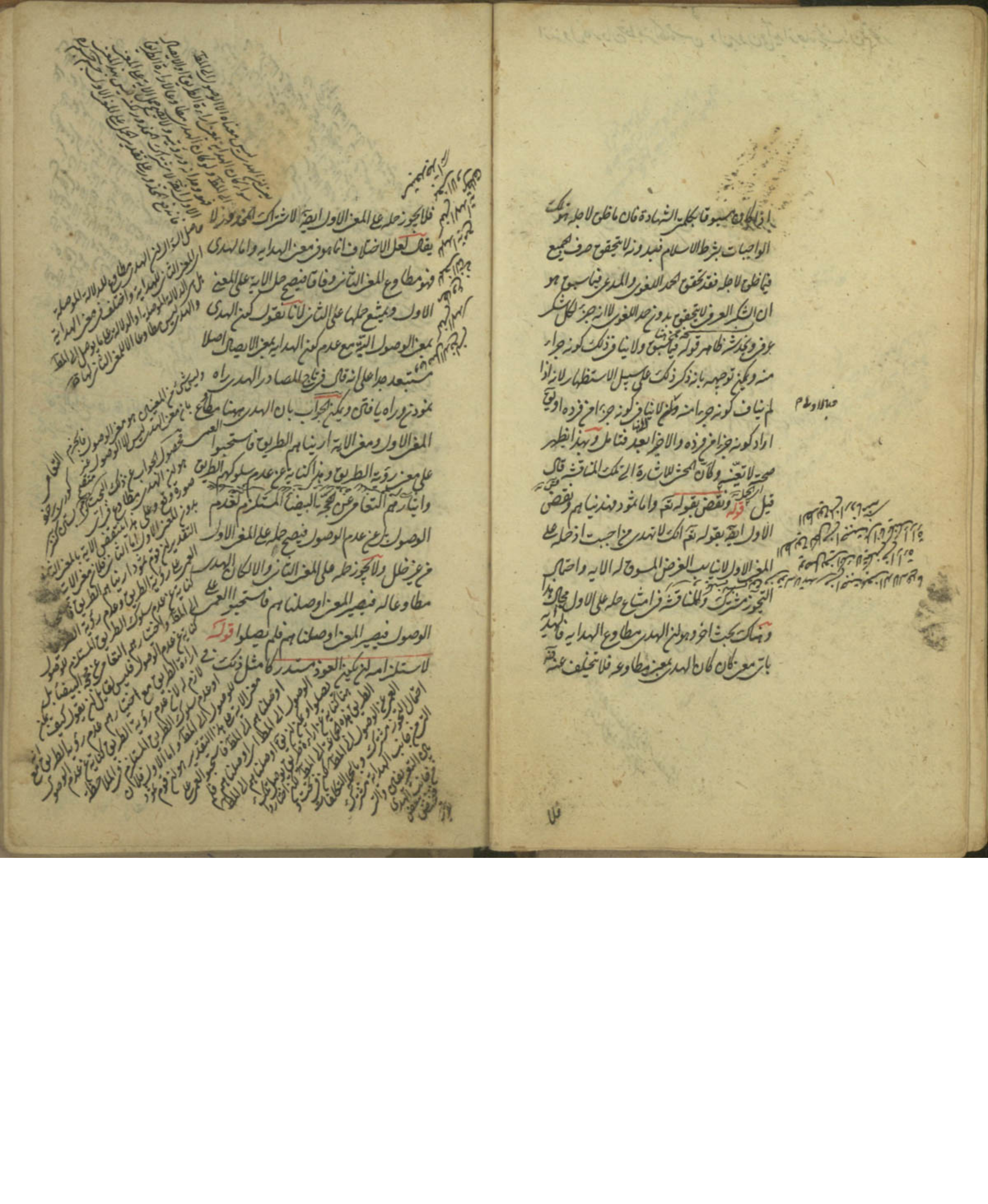
از نزول کاروان خط بمنزلگاه حسن دل برون می آید از چاه زنخدان غم مخور

ان المكلف في بعض الاوقات لجميع ما يجب عليه في ذلك
الوقت فهو شاكر واذا استمر على ذلك الوصف في جميع
الاوقات او في معظمها فهو شكور واما رفع احتمال معنى
اللغوي فيمكن ان يكون مبنيا على ان المبالغة في الشكر اللغوي
ليس قليلا اذ صدور البسملة والحمدلة والشهادتين و
غيرها من الافعال والاقوال المنبئة عن تعظيمه تعالى في العباد
ليس قليلا فليتامل فيه لا يقال اذا لم يعتبر عموم الاوقات
فقد يتحقق الشكر العرفي بدون حد اللغوي كما اذا صرف العبد
في غير اوقات الصلوة جميع الالات فيما كلف به في ذلك
الوقت ولم يحمد الله تعالى بلسانه فانه ليس مكلفا به في ذلك
الوقت بل صرف اللسان الى انذار اعمى يقع في البئر او
غيره من الواجبات عليه في ذلك الوقت فصرفه الجميع
فيما كلف به في ذلك الوقت شكر عرفي مع انه لم يتحقق
حمد لغوي في ذلك الوقت فيختل النسبة المذكورة بينهما
سابقا لانا نقول الصرف المذكور انما يكون شكرا عرفيا

جميع الاوقات

ان غير وقت الصلوة

[illegible] ذكره [illegible]



اذ الكافر مسبوقا بكلمتي الشهادة فان ما خلق لاجله هو تلك
الواجبات بشرط الاسلام فعبدونه لا يتحقق صرف الجميع
فيما خلق لاجله فقد تحقق الحد اللغوي والمدعي فيما سبق هو
ان الشكر العرفي لا يتحقق بدون حد اللغوي لانه جزء لكل شكر
عرفي وبحث شر ظاهر قوله فيما سبق ولا ينافي ذلك كونه جزءا
منه ويمكن توجيهه بانه ذكر ذلك على سبيل الاستظهار لانه اذا
لم ينافي كونه جزءا منه فكذا لا ينافي كونه جزءا من فرده او يقال
اراد كونه جزءا من فرده والاخر ابعد فتامل وبهذا انظهر
صحة لا تغير وكان المحشي للاشارة الى تلك المناقشة قال
قيل قوله ونقض بقوله نعم واما ثمود فهديناهم ونقض
الاول ايضا بقوله نعم انك لا تهدي من احببت اذ حمله على
المعنى الاول لا يناسب الغرض المسوق له الاية واحتمال
التجوز مشترك والمناقشة في امتناع حمله على الاول مجال
وهناك بحث اخر وهو ان الهدى مطاوع الهداية فالهداية
بای معنى كان كان الهدى بمعنى مطاوعه فلا تخلف عنه قد

فلا يجوز حمله على المعنى الاول ايضا لاشتراك المحذور لا
يقال لعل الاختلاف انما هو في معنى الهداية واما الهدى
فهو مطاوع المعنى الثاني وفاقا فيصح حمل الاية على المعنى
الاول ويمتنع حملها على الثاني لانا نقول كون الهدى
بمعنى الوصول اليه مع عدم كون الهداية بمعنى الايصال اصلا
مستبعد جدا على انه قال في تاج المصادر الهدى راه
نمودن وراه يافتن ويمكن الجواب بان الهدى ههنا مطاوع
المعنى الاول ومعنى الاية ارينا هم الطريق فاستحبوا العمى
على معنى رؤية الطريق وهذا كناية عن عدم سلوكهم الطريق
وايثارهم التعامي عن الحجة البيضاء المستلزم لعدم
الوصول بل عن عدم الوصول فيصح حمله على المعنى الاول
من غير خلل ولا يجوز حمله على المعنى الثاني والا لكان الهدى
مطاوعا له فيصير المعنى اوصلناهم فاستحبوا العمى على
الوصول فيصير المعنى اوصلناهم فلم يصلوا قوله
لاستلزامه لكن يكون العود متعذرا مثل ذلك نعم



لا يسمى مستدركا ونظايره في الخطابيات شايع

خصوصا في الادعية كما يشهد به من تتبع المأثورات والاولى

ان يوج في التعليل لان الحمل على التأسيس اولى من الحمل على التأكيد

قوله اي بلا استفاضة كما هو المشهور وانا ما صرحه في شرح

خطبة الشيخ المشهور بقرينة اضافته الى حقايق للمعارف

الظاهر في التعميم المراد بالعلوم الحقيقية المشتمل على الضروريات

والنظريات قوله لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار الخ

فيه نظر لان المطابقة والمطابقة متضايفان وهما معا

كالابوة والبنوة وغيرهما من مقولة المضاف فكما ان

المطابقة بالكسر قايم بالواقع معتبر الى الاعتقاد فالمطابقة

بالفتح قايم بالاعتقاد مقيس الى الواقع ولا يلزم تقدم

احد طرفي النسبة في الملاحظة ولئن نظر الى ان المعروض

منظور اليه اولا وبالذات بناء على ان المقصود بالذات

معرفة حاله وملاحظ المقيس اليه بالتبع يلزم ان يكون

المنظور اليه اولا في المطابقة بالفتح هو الاعتقاد والجواب

قوله كان الواقع مطابقا الملازمة ممنوعة فان نسبة الواقع الى الاعتقاد يحتمل ان يكون بالمطابقة بفتح الباء فيكون الواقع مطابقا بفتح الباء ...

لان المراد بالمطابقة بالفتح كون الواقع ...

طريق وصف الشي بحال متعلقه ولا شك ان المنظور

اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع وفيما نقل في حاشية

الحاشية عن الشيخ اشارة الى ذلك فتامل ويمكن ان يوجه المراد

بالمنظور اليه اولا ما يستحق التقدم في الملاحظة والفاعل

في كل من الاعتبارين اولى بتقدم الملاحظة ولذلك يوجه

حمل الفاعل على التقديم والفاعل في الحق الواقع وفي الصدق

القول والعقد فتامل قوله جعل بيان النسبة باي المفهوم

تتمة لتعريفها ولم يعتد به كانه واقع استطرادا قوله

اشارة الى براعة الاستهلال اشارة الى ان ههنا براعة

الاستهلال فان الحمل يدل على ان في تلك القراين براعة

الاستهلال قوله قلنا فائدة ان كمال القوة الخ ففيه ايضا

اشارة الى براعة الاستهلال من حيث ان فيه اشعارا

بفائدة مقاصد الكتاب ويمكن ان يجعل تلك الفائدة

نفسها نكتة مستقلة قوله علوم نظرية في الاغلب تنبيه لان ...

التمحيص بينهما ولئن كانت علوما بديهية فهو من العلوم النظرية
بالمعنى المراد ههنا لان المسائل عند المحشي قدس سره قد يكون
بديهية فلا وجه للتقييد بكونها نظرية في الاغلب فيكون
محتاجا الى النظر لان النظرية بالمعنى المقابل للعملية وبه
يتم الغرض لا ينافي البداهة فكان اللايح لئن يوجه انها علوم
نظرية بالمعنى المراد ههنا وقد يجنح الى ان هذا ناظر الى ان المسائل
لا يكون بديهية كما قيل من المحمولات المثبتة بالدليل وفيه انه
خلاف ما قرره المحشي وايضا الملائم على هذا التقدير لئن يفرع عليه
كونها من مسائل الحكمة النظرية لا مجرد ارتباطه الآلة بها وتفصيل
المقام لئن تلك الاعمال والاخلاق من احوال النفس الناطقة
التي هي من موضوعات الطبيعي فهي على الوجه الكلي من محمولات
ذلك العلم وربما صارت موضوع المسئلة فان الاعراض
الذاتية لموضوعات العلم قد يصير موضوعات للمسائل
فهي من حيث انها اعراض ذاتية للنفس من مسائل الطبيعي ومن
حيث تحقق حقيقتها ونحو وجودها من مسائل العلم الالهي ومن
الاعراض

حيث انها اعراض ذاتية للنفس من حيث انها يصدر عنها
الافعال المحمودة والمذمومة من مسائل الحكمة العلمية فمعرفتها
من المبادي التصورية للطبيعي والالهي اللذين من الحكمة النظرية
وللحكمة العلمية ايضا والمبادي التصورية جزء من العلم كما قرره
المحشي في حواشي شرح المختصر نقلا عن الشيخ ولئن قرر غيره لئن المبادي
مطلقا انما سمي جزءا تغليبا وكيفما كان فلا يظهر وجه لقوله
انها علوم نظرية في الاغلب فانها كما عرفت من مبادي مشتركة
بين النظرية والعلمية غاية ما في الباب لئن تفاصيلها قد لا
يكون من محمولات العلوم النظرية كما لئن تفاصيل احوال النبات
والحيوان والانسان اذا اخذت من بعض الحيثيات من محمولات
العلوم الجزئية الموضوعة تحت الطبيعي لا من محمولات الطبيعي
ولكن تلك التفاصيل ليست اقل من الكليات حتى يصح كون
معرفتها في الاغلب علوما نظرية فالوجه لئن يوجه لئن مراده بالعلوم
النظرية ههنا الكسبية ولذلك فرع عليه لئن للالة المذكورة
تعلقا بها ولما كان كونه كسبيا ضعيفا في اقتضاء الاشارة

اليا الاشتراك سائر العلوم الكسبية معها قوله بان
ضم البرهان المذكور في الطرف الاخر لا يخلو عن الاشارة الى الحكمة
العلية ليصير المجموع نكتة في الاشارة اليها هذا توجيه كلامه قس
وانت خبير بانه لو قال انها علوم نظرية بالمعنى المقابل
للعلية لكان اظهر واخصر فتامل قوله خلوها في مبدا الفطرة
الى قوله ولئن نوقش هذه العبارة الخ فان خلوها عن جميع
العلوم الحضورية والحصولية الخ ولئن نوقش الخ ورد
عليه لان الخلو عن العلم بذاتها باطل عندهم اذ المجرد لا تغفل
عن ذاته فكيف يمكن الخلو عن مطلق العلوم الخ ولئن حمل على
ان الخلو عن جميع العلوم الحصولية الخ اتجه انه للمناقشة ح لا
يرتبط اصلا فالمناقشة اما قوية لا يندفع او غير متجه اصلا
وعلى الوجهين لا يصح تلك العبارة ويمكن ان يقال ح اراد ان
الخلو عن جميع العلوم بالمعنى المراد اعني العلوم الحصولية ولئن
توجه المناقشة على ظاهر لفظ فتامل تم ان خلوها في مبدا الفطرة
انما يظهر لذوي الحدس بملاحظة حال الطفل وتجارب احواله

انت قد الى عدم صحة لانه لا
يجد بعد

وماذكره

وماذكره الشيخ من ان الطفل يتعلق بالثدي حال التولد بالالهام
فطري لا ينافي ذلك لان المراد بمبدا الفطرة حال تعلق النفس
بالبدن وهو سابق على تلك الحالة فعليك بالتامل في هذا
المقام يظهر لك ما في الزوايا من الخبايا قوله وتنبهت لما يتنبه
الناظرون فيه يستشكلون من حيث ان التنبه لمشاركات يستلزم
العلم بالمشترك فيه الذي هو الكلي والتصديق بثبوته لها
والتنبه للمباينات يستلزم التصديق بسلب ما يثبت لاحدهما
عن الاخر فلا يصح جعله بعد الفيضان الصور الكلية والتصديق
بالنسبة بينها والتحقيق ان مراده بالتنبه لمشاركات والمباينات
ادراكها على الوجه الجزئي بالقوة الواهمة كما يدرك الشاة بالقوة
الواهمة ملائمة جزئية بينها وبين ولدها ومنافرة
جزئية بينها وبين الذئب وذلك الادراك الجزئي من حيث
انه متعلق بالنسبة التي لها ارتباط بالطرفين يلائم الادراك
الكلي فيصير بعد الفيضان الصور الكلية ومن حيث انه متعلق
متعلق بنسبة بين الطرفين على وجه التخيل الشبيه بالتصديق

التي كانت في الواقع دم
لمشاركات والمباينات ويمكن ان يجاب ايضا
بان الطفل يدرك ح بالوجه الكلي لكن مجملا و
يدرك مفصلا وعلى الوجه يصير معدا
للاكتساب في علم مرم دم

معد الفيضان بل التنبيه لمن ركات ملايم للحكم الايجابي والتنبيه للمنافيات
معد للحكم السلبي فاتقن ذلك تعرف انهم لم يحوموا حول المراد بل هم
في واد وهو في واد قوله اي صفة كاملة راسخة تمكن بها عن الاشتغال
حاول به ذلك دفع ما يورد على ظاهر العبارة من ان الاشتغال لم
يوجد بعد فكيف تحصل ملكته فان الكيفية النفسانية تسمى
في بدو الحصول حالا فاذا رسخت سميت ملكة فما لم يحصل
لم يصح ان يحصل ملكته فوجه العبارة بان المراد ههنا الملكة
التي هي مبدأ الاشتغال ومنشأ الايراد توهم ان المتبادر في
مثله الاضافة البيانية وليس كذلك لان الاضافة في الملكة
الى الافعال كما في ملكة الاقدام على الحروب وملكة الاقتحام
في الاهوال وملكة المباحثة الى غير ذلك من النظاير والاضافة
فيها لامية باعتبار المبدائية لا بيانية الا ان الغالب ان حصول
تلك الملكات يكون مسبوقا بتكرر تلك الافعال فيتوهم ان الاضافة
بيانية وربما يتوهم انها لامية بمعنى ان الافعال مبدأ لها
وليس كذلك اذ لو كان تلك الملكة فطرية غير مسبوقة بتلك

الافعال

الافعال لم يمنع العرف العام والخاص عن ان يطلق عليها
ملكة تلك الافعال كما لا يخفى على من له فطرة سليمة مع ادنى
تتبع قوله لاستفادة هذه المرتبة آه وضمير نا اما راجع الى
المرتبة والفاعل محذوف او الى النفس والمفعول محذوف
قوله وذلك انما يكون بمشاهدتها مرة بعد اخرى لحصر من قد
نظر بصير مخزونا لبعض النفوس مرة واحدة كما تجده لمن
من نفسه من له ادنى فطنة قوله حصلت لها صفة راسخة
تمكن بها آه حاول بذلك مثل ما حاول في قوله ملكة الاشتغال
ولا يحتاج اليه كما اشرنا اليه هنالك فان المتبادر هي مبدائية
الملكة لما يضاف هي اليه قوله وانما سميت آه اولان هذه
المرتبة مسبوقة بحصول الكمال الذي هو مرتبة الفعل بل بتكرر
حصوله غالبا اولانه محفوف بفعليين سابق ولاحق
اولان المعلوم ما لم يصر مخزونا فكانه غير حاصل بالفعل لانه
في عرضة الزوال فاذا خزن فكانه الآن حصل بالفعل
اولانه غاية الكمال الذي في وسع النفس ما دامت في عالم

الغريزية العجز باعث عن دوام المشاهدة **قوله** لمشاركته الحيوانات
العجم اي الخالية عن النطق والمراد ومشاركتها في جنس البديهيات
فلا يرد ان البديهيات الكلية مخصوصة بالانسان ولا حاجة
الى تخصيص البديهيات بالحسيات الجزئية **قوله** بل جل كمالها المعتد
به فان الكمالات العملية ايضا من كمالها المعتد به **قوله** اما في
وهو العقل بالفعل كون العقل بالفعل اقرب من العقل
بالملكة باعتبار انه يكفي في الاول الالتفات وفي الثاني
يحتاج الى ترتيب المقدمات ولا يرد عليه ان الاستعداد
القريب المستعقب للمستفاد من مراتب العقل بالملكة ايضا
فلا يكون العقل بالفعل اقرب منه مطلقا لان نوع العقل
بالفعل قريب مطلقا بخلاف نوع العقل بالملكة فتدبر
على انه يتجه ان يقال ان في جميع مراتب العقل بالملكة يحتاج
الى الكسب او الى بعض اجزاء الكسب اذ حصول المطلوب مقارن
لتمام الكسب ومع يحصل العقل المستفاد وما لم يتم الكسب لا
يكفي مجرد الالتفات بخلاف العقل بالفعل اذ يكفي في

جميع مراتب التوجه والالتفات فتدبر **قوله** وللنظر الى
ما ليس الجهتين ولذلك لم يصرح الشارح بتأخر العقل بالفعل
كما في السوابق **قوله** اذ قد يكون النفس بالنسبة الى بعض النظريات
في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة
الخ فيه نظر لان المبادي الاول مشتركة بين جميع النظريات
فاذا حصلت كان النفس بالنسبة الى جميعها في مرتبة
العقل بالملكة ثم انه اذا حصل ضروري ما يخرج النفس
عن مرتبة الهيولاني الى مرتبة الملكة والا ثبت بينهما الواسطة
وهو خلاف الاصطلاح ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده انه
قد يعتبر كون النفس بالقياس الى بعضها في مرتبة الهيولاني
وان كانت بالنسبة الى الجميع كذلك كما يشعر به التفريع على
قوله هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل نظري وان لم
يظهر اثر الاعتبار بالنسبة الى بعض دون بعض بحسب
نفس الامر الا في المرتبتين الاخيرتين **قوله** لزم ان لا يوجد
المستفاد نوقض بمن لم يكتسب الا نظريات قليلة بل [illegible]

بان الاكتساب تدريجى فلا احد فى اول و هلة الاكتساب
بل حاين ما يات به ذلك النظرى يصدق عليه انه ادرك
جميع النظريات النادر كتها بحيث لا يغيب عنه شى
ولئن نوقش فى اطلاق الجميع فنقول اذا القضية الكلية
صادقة حيث انحصر الموضوع فى شخص و على تقدير التنزل
فيمكن فرضه ثلث نظريات مثلا و يمكن الجواب بان المراد
علام وجود المستفاد فى احد من اهل الكمال فان وجوده
فى غيرهم مع استغنائه عنهم محذور فاحش فتامل قوله
فان قبل الهيولى الخ قد يقال قد حقق قدس فى هذا الكتاب
وغيره ان لوازم المهية ما يتصف المهية بها فى الوجودين
فاتصاف النفس بالقابلية على فرض كونها من لوازم
المهية متوقف عنده على وجودها المتوقف على الفاعل
فيكون الفاعل معطيا لها بواسطة اعطاء الوجود كيف
والكمالات من الوجود و توابعه كلها من المبدأ الفياض فلا
حاجة فى الجواب الى نفى كونها لازم المهية على ان فيه تسليم

موشکافیها در لب اندام رعنا کرده ام تا کمر را در میان زلف پیدا کرده ام

كون لوازم المهية ليست من عطايا الفاعل لا يخفى لعل ذلك
مبنى على ما اشتهر عندهم من ان اثر العلة البعيدة لا يصل
الى المعلول اذ ح يكون اثر الفاعل هو الوجود و اللازم اثر
المهية لانا نقول هذا يقدح فى ثبوت كون الصلاحية با
لفعل من عطاياه لانه علته البعيدة فان ذلك موقوف
على ايجاد الفاعل فهو على ما ذكرتم لا يدل على كونها من عطايا
بل على عدمه لانه كما ان لوازم المهية مستندة الى المهية الموجودة
باحد الوجودين فكذا اللازم الوجودى مستندة الى المهية الموجودة
بذلك الوجود فاذا لم يكن الاول من عطايا الفاعل بناء
على ان اثره بالواسطة لم يكن الثانى منها قطعا لعين ما ذكر
فتامل قوله لعدم تفطنه للاندراج الخ فيه نظر لان تفطن الاندراج
لئن كان شرطا للانتاج فالبليد لم يراع جميع القوانين المنطقية
لاخلاله بهذا الشرط الذى هو من جملة تلك القوانين المنطقية
ولئن لم يكن شرطا للانتاج لم يقع الخطأ للاخلال به والجواب
اختيار الاول لكنه ليس شرطا يمكن تحصيله بمجرد رعاية القوانين

بل هو من خاصية النفس فان اواسط الناس اذا راعوا القوانين
المنطقية من الترتيب الواجب وايجاب الصغرى وكلية الكبرى
مثلا يحصل لهم تفطن الاندراج واما البليد فلا يمكن منه تفطن
الاندراج ولو بالغ في رعاية القوانين المنطقية وانما حاصل
ان التفطن شرط لكنه ليس من الشرايط التي يكون الصناعة
كافية في تحصيلها بل لا بد له من ارتفاع البلادة المتناهية
وفيه تامل **قوله** رعاية لان يادة الله اراد ان الغباوة مانع
بعد سلوك الطريق الموصل عن مراعات القوانين
والغواية عبارة عن سلوك الطريق الغير الواصلة فكان
ينبغي ان تقدم الاستعاذة عن الغواية لكنه اخرها رعاية
لازدياد مجانستها اللفظية ويمكن ان يوجه الغباوة يستلزم
الجمود المنافي للحركة والغواية هي الحركة في غير صوب الصواب
فاللايق تقديم الاستعاذة عن الاولى **قوله** ان الاعلام
يتعلق بالامر الخارجي اولا هذا مخالف لما نص عليه الفارابي
والشيخ ابن سينا من ان المعلوم بالذات هو الصورة والامر الخارجي

معلوم بالعرض قالا ان النفس لا يدرك الا ما حصل فيها
وهو الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع عن الخارج
لكان الادراك بحاله الا ترى ان النايم والمبرسم يدركان
ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج والاولى
ان يوجه الاعلام يتعلق بالمهية من حيث هي لانها المنكشفة ابتداء
على النفس والالهام يتعلق بها من حيث وجودها الذهني
فان الملقى هو الصورة اي المهية باعتبار الوجود الذهني و
ان كانت المهية من حيث هي ملقاة في ضمنها ايضا فالاعلام
يتعلق بالمهية من حيث هي من غير اعتبار تقييدها بكونها
في ضمن فرد بخلاف الالهام فانه يتعلق اولا بالمهية الموجودة
في الذهن وثانيا بالمهية في ضمنها وهذا على مذهبهم من انتفاء
الكلي الطبيعي اظهر اذا تمهد هذا فالمناسب تخصيص الالهام
بالصدق للنكتة المذكورة فيبقى الاعلام للحق للمقابلة فتامل
قوله بل في قرانتها الخ هذا دليل اقناعي لجواز ان يكون عدم
الاحتياج الى الكسب الجديد لقرب الاستعداد لا لاختزانها



كما في الاوليات حيث لا يدل على عدم الاحتياج الى الاكتساب
فيهما على اخذ انهما قوله فان درايتها آه هذا اشعر بان المراد
بالالهام ههنا هو المعنى الاول المشهور وح لا يساوي
الاعلام وهو ينافي ما سبق منه من اتحادهما بالمآل و
حمل الالهام ههنا على المعنى المشهور وفيما سبق على غيره
تعسف والظ ان قوله لا علم لنا الا ما علمت ناظر الى قوله
اعلام الحق وقوله لا دراية الا ما الهمت الى قوله والهام الصدق
وقوله انك انت العليم الحكيم بمنزلة التعليل لقوله لا علم لنا
الا ما علمت وقوله والجواد الكريم بهذه المنزلة لقوله
ولا دراية الا ما الهمت فتامل قوله اي بعلم الاشياء آه ظ
العبارة يوهم اللف والنشر المرتب وح يكون قوله وتفعل
الافعال على ما ينبغي اشارة الى معنى الحكمة كما صرح به بعد
ذلك كما ان حصر الحكمة اي الاتيان بالافعال على ما ينبغي
ويرد عليه ان تفسير الحكمة بمجرد العملية غير مشهور الا انهم
ذكروا في علم الاخلاق ان الحكمة التي هي احدى الفضايل

العلية

العلية وجزء من العدالة هي التوسط بين الجربزة والبلاهة
لا الحكمة المفسرة بالعلم بالاشياء على ما هي عليها ولا يخفى ان هذا
المعنى ليس بعلمي وغير ملايم ههنا بل الاشبه ان المراد ههنا
بالحكمة العلية والعلم جميعا فيكون العلم مذكورا مرتين مرة
ضمن الحكمة ايضا ويمكن توجيه كلامه قدس سره على ما يوافق
ذلك بان يجعل المجموع تفسيرا لمجموع العلم والحكمة ولذلك
لم يتكرر ذكر العلم ويحمل قوله فيما بعد على ان مراد الشارح
من حصر الحكمة حصر جزئها اعني الاتيان بالافعال على ما ينبغي
فان حصر الجزء الاخر وهو العلم قد ذكر صريحا فكانه اقتصر
على ما هو محط الفائدة الا انه اراد تفسير الحكمة بمجرد العمل
فتامل قوله ومن حيث انها اوضاع كلية آه مدخلية هذا في وجه
التسمية من حيث ان الكلي يتضمن احكام الجزئيات التي لا
يتناهى فهي بهذا الاعتبار من الاسرار قوله كان الاول آه
لم يرد به التوزيع ليرد عليه عدم صحة الاضراب بل اراد ان
الحكم باشتمال معنى الحمد والشكر على الجمل نظرا الى جزئه
دون العلم بناء على ان تفسير العلم مشهور فتدبر

الذي هو الحمد وعلى الكل نظرا الى الجزئية الاخر فافهم جدا وفيه
نظر لان معنى الحمد العرفي المراد ههنا يشمل على كلها ايضا لان
الاعمال الشرعية الظاهرة كلها فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه
منعما غاية الامر ان اشتماله عليها اشتمال الكلي على جزئياته واشتمال
الشكر عليها اشتمال الكل على اجزائه وهذا الفرق لا يجدي
ههنا لان اشتماله على الجل ايضا كذلك فالاولى ان يوجه حمل
من الجل والكل ناظرا الى كل من الجزئين وبيانه ان المراد
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع هو الاتيان بالمامورات
وترك المنهيات فان جعل الترك فعلا كان الحمد والشكر
مشتملين على كلها وان جعل عدما كانا مشتملين على جلها
فكانه مال الى جعل الترك عدما ولذلك اضرب عن الجل
الى الكل قوله في الحاشية نقلا عن شرح مقامات العارفين
فصار الحق ح بصره الذي به يبصر آه قد بينا فيما قبل تفسير
ذلك على ما سبق ووجهه انه اذا ارى كل كمال مستورا
في كماله لم يكن في نظره كمال الا هو كماله تعالى الذي هو عين

ذاته

مثنوی مولوی

چشم بردم از حواس بو البشر — حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

ذاته فصار الحق ح جميع كمالاته من السمع والبصر والعلم
والقدرة والوجود لرجوع كلها في نظره الى كمال الحق الذي
هو عين ذاته فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله
تعالى بالتحقيق بمعنى انه صار صفاته عين ذاته لا بالمعنى الذي
كما تقول اهل النظر بان يتصف بصفات مغايرة لصفات
مناسبة لها وهذا هو مرتبة توحيد الصفات وما ذكره
بعد ذلك هو توحيد الذات واعلم ان ما ذكره اولا هو
المرتبة المشار اليه بقول النبي ع لا يزال العبد يتقرب الي
بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع
وبصره الذي به يبصر الى اخر الحديث ولذلك يسمي ائمة
الكشف والتحقيق هذه المرتبة بقرب النوافل ومقابلها
بقرب الفرائض وهو ان يتخذ العبد صفاته في مرآة الحق
على عكس المرتبة الاولى اذ هناك كان العبد يتخذ صفات
الحق في مرآته وهذه المرتبة هي المشار اليها بقول النبي ع
ان الله تعالى قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وتحقيق ابتنائي

ومن العجب العجاب

هذا الابلايم المقام والله الموفق لنيل المرام قوله وبالجملة
معرفة المبداء والمعاد وهي المشار اليها بالايمان بالله
واليوم الاخر كما قال صاحب المقاصد الذي بهر الالباب
لكن نقع في عصرنا هذا احداث احدثت ما لم يسمعه الاذكى
ولم يخطر على الجنان منهم من منع جواز اطلاق المبداء
والمعاد على هذين المعنيين في اصطلاح المتكلمين والحكماء
متمسكا بان الجمع بينهما يوهم التقابل بينهما مع ان المبداء
فاعلي والمعاد زماني وبان اسماء الله تعالى توقيفية عند
المتكلمين فلا يجوز اطلاق المبداء عليه مع شيوع هذا
الاطلاق في عبارات المتكلمين والحكماء بحيث لا يقدم
على انكاره الا من يجحد الشمس ضحوة النهار ولكن العناد يجر
الى الاخطار فتارة سلم اطلاق المبداء والمعاد منفردين
بهذين المعنيين وينكر اطلاقهما معا كذلك وتارة
ينكر اطلاق المبداء منفردا ايضا بهذا المعنى متمسكا بان
اسماء الله تعالى توقيفية ولا يدري ان ما ذكره بعض المتكلمين

مثل

من ان اسماء الله تعالى توقيفية قد حققه المحققون الامام حجة الاسلام
والامام الرازي وغيرهما بان المراد الاطلاق على وجه التسمية
لا على طريق التوصيف مع انه لو سلم عدم جوازه كان اعتراضا
شرعيا عليهم من حيث انهم ارتكبوا منهيا وذلك لا ينافي الشيوع
الثابت في كلامهم ثم لا يكون الاعتراض مخصوصا به بل يشمل
مثل واجب الوجود وصانع العالم وغيرهما مما اشتهر بينهم
فان شيئا منها لم يرد في اسماء الحسنى ولكن تبادر التقابل في مطلق
البدو والاعادة مما لا محذور فيه لجواز ان يكون المراد منهما مبداء
الانسان ومعاده اعني مبداءه الفاعلي ومعاده الزماني وتبادر
التقابل في البدو والاعادة بمعنى ان يكون التقدم والتاخر
بنحو واحد حتى يكون المبداء فاعلا والمعاد غاية ثم كيف واطلاق
المعاد على الغاية مما لا يتعارف ولقد اعجب العلامة الشيرازي
ذلك الحبر الذي لم يسبق ولم يلحق في نوادر اوبدائه في بعض
الجهات بصدد شرح المختصر من غير استيهال حيث قال لو علم
والد بطليموس ان مثله يشرح كلام ولده لاختصى وانا

اي الامام الغزالي

الذي المجسطي

اقول لو علم العلماء الاسلاف انه يخلف بعدهم نظائرنا
من الاخلاف لاوصوا لئن يدفن كتبهم معهم في قبورهم بل
لم يبرزوا قط ما في صدورهم واعجب من ذلك ان جراثيم
من الشعوب الجاهم الجاعة الى متع عرقوب وابهم التصديق
في كل هذيان والتصويب في كل ما سمعوه من غير برهان صمموا
على ان هذا التحقيق ما عليه مزيد وتدقيق نشأ من طبع سديد
وذهن حديد والى الله المشتكى من زمان شاع فيه اللدد و
العناد وانطمس فيه طريق الرشاد ولكن سيؤيد الله
الحق بنصره والله غالب على امره وهو المستعان وعليه
التكلان **قوله** لان الذين هم اهل ملة من ملل الانبياء احبار علماء
اليهود والنصارى متقيدون بملة من ملل الانبياء مع انهم
لا يسمون متكلمين كيف وقد قيد تعريف الكلام بقانون
الاسلام فلعله اراد المتكلمين ومن يحذو حذوهم في
اديانهم لكنه لم يصرح به اكتفاء او لعدم الاعتداد بمن عداهم
وكذا الحال في قوله فهم الصوفية المتشرعون من حيث انتفاء

الشعوب جمع الشعب وهو القبائل

الجماعة الجموع

اللدد شدة الخصومة

بالرهبان

بالرهبان فانهم لا يسمون صوفية **قوله** وحاصل الطريقة الاولى
قد توهم قوله الحاصل في الطريقة الاولى والمحصول في الثانية اشارة
الى قلة مدخلية الكسب في الاولى وكثرتها في الثانية **قوله** احدهما
ان الحاصل آه انت خبير بان اليقين لا يجامع وهم النقيض
بل الجزم مطلق اعم من ان يكون مطابقا للواقع او لا فتوجيه
كلام المحشي ان هذا الذي حصل في المشتغل دلائح في بعض المواد
عن الشبهات بخلاف الحاصل في تلك المرتبة فانها لا تشوبها
اصلا وفوق هذا المراتب وهو ان ذات لكن ستيناني بعض
تصانيفه الى ان المشاهدة اتم من الحدس بناء على ان المشاهدة اتم من
يمنع الوهم عن المزاحمة راسا بخلاف الحدس وتوجيهه لكن
اليقين بالامور العقلية قد يبقى فيه نوع مزاحمة من الوهم
بمعنى انه قد يحصل للنفس ميل شبيه بالتخيل الى جانب الخلاف
بحيث لا يقدح في جزم العقل كالمنفرد بميت في الليل فانه
مع يقينه بان الميت جماد والجماد لا يخاف منه قد يحصل له
الوهم بسبب التخيل الوهمي الذي لا يقدح في اليقين وفي صورة

المنبهة لا يمكن للوهم مثل هذه المزاحمة ويجوز ان يكون
مراد المحشي هذا المعنى فتامل قوله وذلك يوجب لان يحصل اه
لو كان المناسبة التي هي سبب الاستحقاق لحصول المجرد
وحدة الكيفية لكان البسائط اولى بها ولا اقل من ان يكون
مشتركة فيها فالاولى ان يوجه جهة المناسبة هي التوسط بين
الاضداد لانه بمنزلة الخلو فبذلك يصير الممتزج مناسبا للمبادي
الخالية عن الاضداد وكلما كان اقرب الى التوسط كان انسب بالـ
خلو ومن ههنا يعني التنبيه على النفوس الفلكية لكونها اجراما
خالية عن الاضداد راسا قوله فنقيض عليها اه هذا مبني على
كلام الاشراقيين اما غيرهم فقال ان الافلاك في جميع صفاته
بالفعل الا في الاوضاع الممكنة فانها ليست في جميعها بالفعل لان
كونها بالفعل في بعضها يستلزم الخلو عن غيره ابدا فاقتضى
طباعها ان يكون دائما متوسطا بين جميع الاوضاع الممكنة
ليتم لها بذلك التشبه بالمبادي بقدر الامكان قوله
اشد مناسبة في اللطافة للنفس الناطقة يورد عليه ان اللطافة

لفظ

لفظ مشترك بين التجرد عن المادة الذي هو صفة النفس
الناطقة وبين رقة القوام والشفافية وقبول التصغر
التي هي من صفات الاجسام فلا يثبت مشاركة في معنى
اللطافة بينهما والجواب ان اللطافة التي هي صفة الاجسام
يوجب المناسبة بين المجردات في الجملة لكونها اشبه بصفات
المجردات فان رقيق القوام انسب بالمجرد من كثيفه وكذا
عديم اللون وقابل التصغر والسر في ذلك ان تلك المعاني في
يرجع الى سلوب كمال بعض خواص الاجسام وهذا في
الاولين ظ وكذا في الثالث من حيث ان قبول القسمة
الى اجزاء صغار يرجع الى سلب قوة ممانعة للقسمة وعلى
هذا فاللطافة المذكورة ليست وجه الشبه بل هو منشأه
ويمكن حمل في على التعليلية فيكون المعنى اشد مناسبة بسبب
اللطافة فتدبر قوله وهي من حيث قبولها لذلك الوجه
الاكمل اه لا يشكل بكل فرد من حيث انه لقبوله الوجود
على الوجه الاكمل اشد مناسبة لان وجود كل فرد على الوجه

الاكمل بالنسبة اليه وحده يستلزم فوات نظام الكل من
حيث هو كل بل يستلزم فوات مصالح كل فرد ايضا مثلا
لو كان كل فرد فيلسوفا فاضلا لما انتظم المصالح الجزئية
التي لابد فيها من اولئك فان خسته يميل الى هذا ولكن لو كان دُبّ
مخلا بنظام حال كل فرد ايضا اذ القوة البشرية لا تفي
بجميع ما هو من مصالحه ولذلك قيل الانسان مدني
بالطبع **قوله** فانها اشد تاثيرا في الابدان المتسخنة اي الحارة
اي الحارة بالحرارة الغريبة كما هو الظاهر من العبارة فان الابدان التي يكون فيها
التي هي احر في اصل مزاجها يكون تاثرها عن الادوية الحارة
اقل بل قد يكون الادوية الحارة بالنسبة اليها باردة
ولذلك قال الاطباء ان الريوند بالقياس الى بدن الفرس
بارد و بالقياس الى بدن الانسان حار لان مزاج الفرس
احر من مزاج الانسان ولان الريوند متوسط بينهما **قوله**
ولذلك وقع من المصنف التوسل بالصلوة انما يتم باستجابة الدعا
التي هي الصلوة وهي يتوقف على المناسبة كما قررته في المفروض

لكن

حـ٣

لكن المناسبة غير كاملة فيحتاج في تحصيل الوسيلة الى التوسل
وعلم ح او يجاب بان الصلوة استفاضة فحينئذ وللاحتياج
فيها الى المناسبة الكاملة من جانب المستفيض بل من جانب
المستفاض له والاظهر ان لم يكن مجرد صدق التوجه الى
طلب الرحمة له والثناء عليه يوجب الانخراط في سلك
محبيه واتباعه وذلك نوع مناسبة يستلزم الافاضة من
عكوس انواره فتامل **قوله** لان عليه المعنى اللغوي آه يمكن
المناقشة في العينية فان التعدي الى مفعول واحد لا يستلزم
كونه بمعنى التصور فان نفس التصديق والاذعان مثلا
يتعدى الى مفعول واحد مع انه ليس بمعنى التصور تقول
صدقت واذعنت لان زيدا قايم ولا تقول صدقت
واذعنت زيدا قايما فتامل **قوله** يدل على انها آه لا يخفى
يجوز ان يكون كل ادراك بسيط وكل ادراك مركب وكذا
كل ادراك كلي وكل ادراك جزئي فاما تصورا او
تصديق لان هذا التفصيل لا يلايم المقام كما لا يخفى على من

الاستضاءة في

انصف **قوله** ثم لنا ههنا معنيين اخرين آه ومعنى آخر
ذكره الراغب وغيره وهو ان المعرفة هو العلم بالشيء
من قبل اثاره كانه ماخوذ من العَرف بمعنى الرائحة كانك
استشممت هذا المعنى **قوله** ولهذا لا يوصف الباري تعالى
لا يناقش بان الحصر المستفاد من تقديم الظرف ثم لجواز
ان يكون مبنيا على المعنى المنقول انفا لان المراد انه في هذا
الاصطلاح لا يوصف الباري تعالى وعدم الوصف في هذا
الاصطلاح ليس مبنيا الا عليه او لان الحصر اضافي بال
نسبة الى المعاني المذكورة **قوله** اي الثابتة على مر الدهور
احتراز عن العلوم الوضعية فانه يختلف بحسب اختلاف
الاوضاع في الدهور لايق العلم بان الفاعل مرفوع في
هذه اللغة لهذه الطايفة المخصوصة لا يتبدل اصلا و
كذا العلم بان الخمر مباح في شرع موسى عم لانا نقول المراد
ثباتها على وجه التادي الى الغاية المقصودة منها
فانه الخالي عن المنفعة المقصودة يوصف بالزوال

وعلم

وعدم الثبات فتامل **قوله** بحسب الوجود الاصلي اعني الخارجي
لا ريب ان كمال النفس في التحلي بادراك المعدومات والموجودات مطلقا سواء
كانت موجودة بالوجود الاصلي او الظلي كيف لا واكثر الرياضيات
مما لا وجود له في الاعيان ولا وجه لاخراجها عن الحكمة والحكمة
الالهية باحثة عن الموجود مطلق ولذلك قالوا ان البحث عن
نحو وجود الكلي الطبيعي والعقلي والمنطقي كلها وظايف العلم
الالهي بل ذكروا ان اثبات وجود المعقولات الثانية من وظايف
الفلسفة الاولى **قوله** ولا كمال يعتد به في ادراك احوال المعدومات وما
نعم ثم لا كمال في ادراك احوال المعدومات من حيث هي معدومة ومن
بل ليس لها احوال في تلك الحيثية لكن ادراك احوالها من حيث
انها موجودات ذهنية او من حيث انها لو وجدت في الخارج
لكانت كذا وكذا كمال يعتد به كيف لا وكثير من المسائل الرياضية
مما لا وجود لموضوعاتها في الخارج اصلا **قوله** والبحث عن الوجود
الذهني آه لا يخفى ان البحث عن الوجود الذهني ليس كمبحث يختص
بالموجودات الخارجية **قوله** وكلام الرئيس آه وجه بناء كلامه على

بان يطلق على لفظ الكلي بحسب المفهوم الذي لا يمتنع فرض
صدقه على كثيرين يسمى كليا منطقيا لانه انما ينطق
تقصد من الكلي ... المفهوم ... ومفروض انما يصدق
عليه ... المفهوم كالانسان والحيوان ... الجنس
كليا طبيعيا لوجوده في الطبايع ... جزئي ... بع
المركب منه ... العارض والمعروض
ويجمع الكلي والحيوان الكلي ... كالعقل
كالانسان ... الكلي ... المعقول ...
اذ لا وجود له الا في العقل

[illegible]

هذا القول لان قوله نهدى اليك فى هذه الاشارات والتنبيهات
اصولا وجملا من الحكمة بمنزلة قوله هذا الكتاب فى اصول وجمل
من الحكمة والمتبادر عرفا منه ان المذكور فيه كله من الحكمة فانك
اذا قلت هذا الكتاب فى الفقه مثلا لا يتبادر منه الا ان جميع
مقاصده ذلك العلم اذ لو كان بعض مقاصده الكلام
مثلا لقيل هذا الكتاب فى الفقه والكلام **قوله** وعلى التعريفات
ليس موضوع الحكمة آه انت خبير بان هذا البيان مع ما فيه
من التعسف يقتضى ان لا يكون موضوع شىء من العلوم امرا
واحدا اذ ما من علم الا ويبحث عن الاحوال المختصة بانواع موضوعه
واعراضها الذاتية الغير الشاملة فى تفاصيل موضوعات المسائل
كما يشهد به استقراء العلوم مثلا يبحث فى النحو عن رفع الفاعل
وهو من احوال بعض انواع موضوعه وفى الفقه عن حرمة
الربا مع انها من احوال بعض انواع فعل المكلف وفى علم العدد
عن المنطق والاصم وهكذا فى جميع العلوم والتحقيق ان
المعتبر فى محمول المسئلة كونه عرضا ذاتيا لموضوع المسئلة او

لموضوع العلم او لانواع موضوع العلم ولاعراضه الذاتية
كما نص عليه ابن سينا فى الشفاء وهو رئيس الصناعة ويشهد به
ملاحظة مسائل العلوم ومعنى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن اعراضه الذاتية او عن عوارض انواعه وهكذا الى اخر ما
اعتبروه فى تفاصيل موضوع المسئلة كانهم اجملوا ههنا ثقة
بما فصلوه من موضوعات المسائل او مبنى على الفرق بين
محمول العلم ومحمول المسئلة كما فى قولهم ان موضوعهما و
محمول العلم هو ما ينحل اليه تلك الاحوال التى هى محمولات المسائل
وهو المفهوم المردد بين جميعها وذلك عرض ذاتى لموضوع
العلوم وان كان كل واحد منها عرضا غريبا بالنسبة اليه و
انا فصلنا بعض الكلام فيه فى حواشينا على المنطق التهذيب
قوله وهى بحيث لمن يقيدها آه لا يخفى ما فيه من التعسف فان
مقتضى البراهين المورودة على تلك المسائل ليس الا اتصافها
بهذا المفهوم لا اتصاف كل فرد منها بالخصوص بل لا ينتقل
اليه اصلا وقد نص فى الشفاء على ان المحمول اذا اريد تخصيصه

[margin: او صعب الخرق او سهل الخرق ... / ... اتصاف موضوعاتها بل اتصاف افراد موضوعاتها على تقدير مضاف بل مضافين / لكنهم ...]

لموضوع

فلا تخصص بمجرد النسبة الى الموضوع اذ لا فائدة فيه بل لوجه
اخر يتعلق به غرض علمي على انا نقول هذا التخصيص والتقييد
اما على وجه التفصيل وهو ممنوع واما على وجه الاجمال بان يقال مثلا التفصيل
كل ممكن يحتاج باحتياج يخصه وذلك لا يخرجه عن كون مفهوم المحمول
عارضا لكل فرد من الممكنات لامر اعم لان مفهوم المحتاج باحتياج
يخصه صادق على كل فرد منها لكونه ممكنا وهو امر اعم لا يقال
الخصوصية لها دخل في هذا المفهوم لان الاحتياج الخاص انما يستند
الى الماهية المخصوصة لانا نقول مفهوم الاحتياج الخاص انما
يستند الى الخصوصية المطلقة وهي اعم من كل فرد وليس
المحمول الا ذلك المفهوم لا الفرد المخصوص من الاحتياج و
كيف يتصور ذلك فتامل **قوله** وانت خبير بان معنى البحث انت خبير
عن احوال الموجودات ان يكون افراد الموضوع موجودة فان
جعل الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها كالموجود و
الممكن والماهية كما هو الحق فلا شك في وجود افرادها لانها
يصدق على الموجودات ولولا ذلك لورد مثل ذلك

على الامور الخاصة ايضا فان مفهوم الجوهر والعرض و
اقسامهما الكلية التي يبحث عنها في الاقسام الخاصة ليس
موجودا عنده لانه ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج ولكن
جعل مبادي الاشتقاق كالوجوب والوحدة ونظايرهما لكن جعل الامور العامة هي مبادي الاشتقاق
فهو مع كونه خلاف الواقع لانهم قالوا البحث عن الممكنات
اما بالبحث عما يختص بقسم منها او عن امور عامة لقسميها
وهذا يقتضي ان يكون الامور العامة من الامور الصادقة
على الممكنات ليكون البحث عنها بحثا عن الممكنات كما ان الامور
الخاصة هي مثل الجوهر والعرض لا الجوهرية ولا العرضية و
كنا حققنا ذلك في الحواشي الجديدة لكتاب التجريد يرد عليه
انه لا يصح ح قوله لان الامور التي يحمل على الامور العامة من حيث
الامور العامة اذ الامور المحمولة على الامكان مثلا كونه
اعتباريا وكونه علة الى حاجة لا يشمل الجواهر والاعراض
اصلا لا بطريق المواطاة ولا بطريق الوصف **قوله**
بل يجب ان يكون هي اي الامور العامة محمولات فيه يحث لان



قدر وصال از دل هجران کشیده پرس

موضوع المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم فاذا
جاز كون تلك الامور محمولات عليه كونها موضوعات لشئ
منها لانها لا محالة تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم على
هذا التقدير **قوله** واما مطلقا وذلك اذا قلنا بان العارض
لامر اعم ذاتي عرض ذاتي لكن لفظ القول غير مصيب
محزه اذ لم يقل احد بان عروض الامكان للجواهر والاعراض
لامر اعم ذاتي فكيف يقول به ولا ذات مشتركا بينهما ومراده
على فرض القول **قوله** دون العاملة اذ ينقطع اثرها لا بل
بالمرتبتين الاخيرتين للعملية فانهما ولو نسبتا الى القوة
العملية فهما بالحقيقة اثران للقوة العاقلة والمراد بالاثر
ههنا الاثر بلا واسطة وذلك الاثر للعاقلة يبقى دون
العاملة فتامل وقس عليه الكلام في قوله المقصود من
الحكمة العلمية هي الاعمال وهي جزئية **قوله** فانك بها تحصل
للحاصل نفس تلك التحصيل غير محال بل واقع وتحصيل الحاصل
بغيره غير لازم فتامل **قوله** ولم يتبين الانحصار آه فيه بحث اذ

يمكن بيان الانحصار بان العلم اما اذعان بوقوع النسبة
اولا وقوعها وهو التصديق او لا وهو التصور سواء كان
متعلقا بالوقوع او اللاوقوع او بغيرهما فظهر انحصار
العلم في القسمين من غير استناد الى انحصار المعلوم فيما
يتعلقان به لا يقال توجيه كلام الشارح بان القوم تسامحوا
ههنا فجعلوا التخييل داخلا في التصديق فلذلك عدوا الشعر
من الصناعات الخمس الكاسبة للتصديق وبيان الانحصار على
الوجه الذي يدخل الشعر في التصديق لا يحصل الا بذلك
الطريق اذ الطريق الذي ذكرنا يخرج التخييل فذلك الطريق
متعين في بيان الانحصار على الوجه الذي حاولوا ههنا
لانا نقول يمكن على هذا الوجه ايضا بان يقال العلم اما ان يكون
اذعانا او تخييلا واما ان يكون غيرهما فينقسم الى القدر
المشترك بين الاذعان والتخييل والى غيره فتامل **قوله**
جزء القياس او الحجة قال في الاشارات اذا اوردت
القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء

او تمثيلا سميت ح مقدمات والمقدمة قضية جعلت جزء
قياس او حجة والظاهر من سياق هذه العبارة لان المراد بالحجة
ههنا ما يقابل القياس اعني القسمين الاخيرين كما لا يخفى على
من له معرفة باساليب الكلام فالمحشي قدس سره تبع الشيخ في تلك
العبارة واما حمله على انه معنيان فيا باه صريح قوله يطلق
على معنيين اخرين آه اذ ح يكون مطلقا على ثلثة معان
فلا يصح احد بما قضيه آه لانه ح معنيان قوله وكان هذا المعنى
اعم لما كان قوله ما يتوقف عليه صحة الدليل بحسب مفهومه
الاصلي يتناول المواد ايضا لكنه بحسب العرف يتبادر منه
لان يتوقف عليه خصوصية الصحة لا ذات الدليل لم يجزم
بالاعمية ولما كان الانسب بالمباحث المنطقية هو الاول
مال اليه قوله ثم الضرورة في الشروع آه اراد بالضروري
البديهي يعني لان توقفه على تصوره بوجه ما بديهي او اراده
اللازم والمعنى ان اللازم كونه موقوفا على تصوره بوجه
ما وانما لم يقل الضرورة في الشروع تصوره بوجه ما لان

المقصود

المقصود نفي التوقف على تصوره برسمه والتصديق
بفايدته المقصودة والملايم لتمهيد ذلك اثبات توقف
اصل الشروع على التصور بوجه ما والتصديق بفايدة
ما ولو قال كذلك كان التوقف غير مصرح به فتدبر
قوله توقف على تصور العلم آه فيه بحث اذ يجوز لان يتصور
كل مسئلة ويحصلها من غير لان يتصور العلم ويمكن
الجواب بانه ح لم يشرع في العلم اذ الشروع في الشيء هو التلبس
بجزء من اجزائه بقصد تحصيل ذلك الشيء وكان هذا
مرادهم بما ذكروا في تعريف الشروع الاتري ان الخارج من
بيته بقصد السوق لا يقال انه شارع في جميع الاسفار التي
يصلح لان يكون هذه الحركة جزء منها من البلد لان المتباعدة
فيكون من خرج عن بيته بخطوة واحدة شارعا في سفر الشرق
والغرب وما بينهما من السموت الغير المتناهية المفروضة
وهذا اولى من لان يقال في الجواب انه قد يتصور العلم بتلك
الوجوه التفصيلية اعني تصور كل جزء جزء لان تصور جميع

السموت جمع سمت

الاجزاء متفرقه ليس تصور الكل ولئن سلم فتلك المسائل
التي تصورت ليست جميع اجزاء العلم بل بعضا منها اذ
مسائل العلم تتزايد يوما فيوما فلا يصدق انه قد تصور
العلم ثم لو تنزلنا عن ذلك فهذا التصور لم يحصل في اول
الامر مع انهم قرروا ان الشروع في العلم يتوقف على تصوره
ومن ههنا يظهر بطلان نظر اخر في هذا الكلام وهو انه
يجوز ان يتصور المسائل المدونه فقط ويحصلها من دون
العلم وجوابه ما ذكره بعينه من انه ح لم يشرع في العلم فان
قلت هذا قادح في توقف تحصيل العلم على التصور بوجه
ما والتصديق بفايدة ما لانه اذا جاز تحصيله بدون
الشروع فلم يحتج اليهما قلت فليكن ولا ضير اذ لم ندع ذلك
ولا يتوقف الغرض عليه وانما ادعينا توقف الشروع في
العلم عليها وانت خبير بانه ح يجوز كون المقدمة جزءا من
العلم ولا يلزم الدور لجواز تحصيل العلم بدون الشروع فيه
كما ذكرتم فلا يلزم الدور على تقدير انتفاء الشروع فيه

ان العلم

ان مجموع تلك المسائل المدونة من حيث المجموع الغرض
بين البحث والنظر هو لان مدار البحث على تصور
المسائل تفصيلا ومن حيث خصوصية كل واحد
واحد لا على حدة ومدار النظر على تصور المجموع المسائل
من حيث المجموع وبالجملة مدار الفرق على التفصيل و
الاجمال بل على الفرق بين الكل المجموعي والافرادي
بحم

ثم على تقدير تحقق الشروع في العلم فانما يتوقف على حصول
المقدمة وحصولها لا يتوقف على تلك المقدمة لجواز
تحصيل المقدمة بدون الشروع في العلم بل بدون الشروع في
المقدمة ايضا بان يحصل منها بعد جزء من غير قصد الى جزء له
تحصيل المقدمة كما تصورناه في العلم فلا يتوقف على
المقدمة لان الموقوف عليها هو الشروع عندكم فلا يصح
قولكم الشروع لا يتوقف على ما هو جزء منه والا دار لانا لو
فرضنا المقدمة جزءا ثم حصلت تصورها فقط من غير
قصد تحصيل العلم لم يلزم دور اصلا لان التلبس بها
ح ليس شروعا في العلم حتى يتوقف على المقدمة وانما
يلزم الدور لو كان تحصيل العلم بطريق الشروع فيه و
تحصيل المقدمة بطريق الشروع في العلم لا بطريق الشروع
في المقدمة ولا بعد بطريق عدم الشروع فيها اصلا قوله
وكذلك مباحث الالفاظ آه فيه ان هذا لا يختص بالمنطق
فيلزم ان يكون مقدمة لجميع العلوم والتزامه لا يخفى شناعته

فالاولى ان يوخ بان اللفظ والمعنى علاقة مناكدة بها
حقوق في موضعه بحيث يسري احواله من التركيب والافراد
الى حاله بل لا يتصور معرفة بعض احوال المعنى الا من قبل
احوال اللفظ فلاجل ذلك صار اللفظ مثالا للمعنى عند
الخيال حتى كان هو المعنى بعينه فصار البحث عنه مقدمة
في العلم الذي يعرف منه احوال المعاني وهو المنطق دون
غيره وكاني قد رايت في كلام الفارابي ما يقرب ذلك
وللمتكلف ان يحمل ما ذكره المحشي على ذلك قوله كما في الحكمة
العملية مثال للنفي لا للمنفي فان موضوع الحكمة العملية
هو النفس الناطقة من حيث يصدر عنها الافعال و
الاخلاق المحمودة والمذمومة لا نفس الاعمال و
الاخلاق على ما صرحوا به ولفظة التي في قول الاستاذ
قدس في تعريف الحكمة العملية الباحثة عن احوال الموجودات
التي وجودها بقدرتنا واختيارنا صفة للاحوال لا
للموجودات قوله وغاية العلوم الغير الآلية المراد بالغاية

بهذا الغاية الطبيعية التي من شان القاصد ان يقصده
فان الغايات الباعثة للفاعل على الفعل غير منضبطة بل
يختلف باختلاف اغراض القاصدين فرب محصل يحصل
المنطق لذاته والعلوم النظرية لغيرها كاستحقاق المدح بل
الشهرة بها قوله فلان الغاية بحسب الوجود الذهني الخ قد يقال
لا حاجة الى ذلك فان تلك العلوم غاية لتحصيلها الذي هو
غيرها وهولاء القايلون تصوروا ان الغاية انما هي علة للفعل
فقط وليس كذلك بل للممكن مطلقا غاية فان الممكن كما
لا بد له مما هو منه اعني الفاعل لا بد له مما هو له اعني الغاية ثم
الغاية قد يكون نفس الفاعل كما في فعل الواجب نعم وقد
يكون غيره اما ما اشتهر من ان الغاية يكون متقدمة بحسب
الذهن متاخرة بحسب الخارج وان اول الفكر اخر العمل كما
صرح به المعلم الاول في اثولوجيا فانما هو في الغايات المتكونة
لا في الغايات التي هي اعلى من الكون كما في ذات الواجب على
ما صرح به في الشفاء فعلى هذا فلا بد ان يوخ ان الترتيب في

كما ان التاثير كالتحصيل ... ان يكون تاثيرا او اثرا

الاطلاق تقدير ان الغاية قد يكون نفس الفاعل او لا يكون غيره ١٢

الغايات المنكرة انه ليس واجبا كما في العلوم النظرية
كيف لا والغايات لا بد ان تنتهي الى غاية لا غاية له لكن فيه ان
الغاية الاخيرة للكل هو ذات الواجب تعم فان سلسلة العلل
باسرها فاعلية كانت او غائية ينتهي اليه كما حقق في موضعه فليست
الغاية الاخيرة للنظريات انفسها بل لا شيء من الممكنات بغاية
اخيرة والحق ان مرادهم ان ليس لها غاية تترتب على تحصيلها
كما في العلوم الالية فان غايتها العلوم النظرية المترتبة عليه
او المراد انها ليس لها غاية بالنسبة الى تحصيلها وتفصيل ذلك
ان غايات الممكنات باسرها من حيث انها فعله تعالى كما هو
مذهب اهل الحق من الحكما كما صرح به ابن سينا والمتكلمون و
ان اشتهر خلافه من الحكما هو ذاته تعالى ثم لكل ممكن من حيث
استناده الى المصادر التي يسر فاعلا اختياريا وهي
بالحقيقة بمنزلة الالات ومبادي الاعداد غاية اخرى متصورة
لذلك الفاعل والكلام هيهنا في تلك الغاية لا في الاول فانها
في الكل شيء واحد هو المبدا الاول تعالى شانه قوله

فلاشك

فلاشك ان وجوده في الذهن بالاعتبار الاول مغاير لوجوده
فيه بالاعتبار الثاني هذا مع ما سياتي من ان نسبة الثاني
الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى الوجود الخارجي تصريح منه
بان العلم من الموجودات الذهنية دون الخارجية وقد يشكل
عدهم اياه من مقولة الكيف لان المتاخرين يجعلون الجوهر والعرض
من اقسام الممكن الموجود في الخارج فما لا يمكن وجوده في الخارج
لا يكون عرضا عندهم اللهم الا ان يوجه عدهم اياه من الكيف بطريق
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية كما ان المحققين
منهم يجعلون الوحدة والعدد امرا اعتباريا لا وجود لهما
في الخارج ومع ذلك يقسمون الكم الى متصل ومنفصل واما
القدماء فلم يخصوا العرض بما يمكن وجوده في الخارج فيدخل
فيه اللواحق الذهنية وقد صرح الشيخ في التعليقات
بان الوجود عرض يخالف ساير الاعراض فان وجوده للمهية نفس وجود المهية
ووجود ساير الاعراض لموضوعاتها وجود تلك الاعراض
وعلى طريق القدماء ايضا يشكل عده من الكيف بل الحق ان

لانهم قايلون بوجود الاشياء في الذهن بذواتها والعينها كما في المتاخرين فانهم قايلون بوجودها في الذهن بصورها واشباحها لمن الاشهر واردة على القدماء دون المتاخرين فتدبر

يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة وقد اورد الشيخ في
الهيات الشفا الشبهة بان العلم بالجوهر كيف يكون عرضا
فان الجوهر لذاته جوهر لان مهية محفوظة سوا نسبت الى
ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي واجاب بان الجوهر
مهية اذا وجدت في الخارج لا يحتاج الى الموضوع ولا ينافي
ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني فهو حال
احتياجه في الذهن الى الموضوع يصدق عليه انه لا يحتاج
الى الموضوع في الوجود الخارجي فلا منافاة بين كون شيء
جوهرا بذاته وبين كونه عرضا بحسب وجوده في الذهن
نعم لا يجوز ان يكون شيء جوهرا او عرضا بالنظر الى وجود واحد
حتى يكون شيء واحد يحتاج الى الموضوع بحسب الوجود الخارجي
مثلا وهو بعينه غير محتاج اليه في ذلك الوجود واقول لا
اشكال في مجرد كون العلم عرضا كما قال الشيخ لكن ينبغي
الاشكال في انه يجب ان يكون العلم بكل مقولة من المقولة
كما ذكرنا ولا يندفع ذلك بما ذكره الشيخ كما لا يخفى ومنع

نكته

ذلك

ذلك لان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا شبهة في كون الشيء
جوهرا بذاته وعرضا باعتبار ما واما الاجناس العالية
فهي ذاتيات لانواعها ولا يمكن تبدل الذاتيات بحسب
انحاء الوجود والا لم يكن الموجود تلك المهية وذلك ظاهر على
من له فطرة سليمة وتمام الكلام في ذلك تطلب في حواشينا
على شرح التجريد قوله وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اي تصور
الشيء الذي علم وجوده في الخارج دون الاول لم يتحقق عند
مطلب ما الحقيقية مطلبا برأسه ضرورة انه اذا حصل
مطلب ما الشارحة ثم مطلب هل البسيطة حصل تصور
الشيء الذي علم وجوده فلا حاجة الى ان يطلب بما الحقيقية
تصوره مرة اخرى كما لا يخفى بل التحقيق ان المطلوب
بما الشارحة تحصيل مفهوم اللفظ اعني ما قصده اللافظ
به والمطلوب بما الحقيقية هو تحصيل كنه المهية في الواقع
ومدرك الاول ارادة اللافظ بخلاف الثاني مثلا اذا عني
اللافظ بالانسان مثلا الجسم الضاحك فما الشارحة انما

يطلب تحصيل ذلك المفهوم او تفصيله وما الحقيقية انما
يطلب تحصيل كنه الماهية الموجودة في الخارج اعني الان ولا
يقع في الجواب الا الحيوان الناطق وتحصيل هذا المطلب عسر جدا
لتعسر التميز بين ذاتيات الحقائق الموجودة وعرضياتها و
اما المطلب الاول فهو على طرف الثمام واعلم ان كلام القدما
يشعر بان مطلب ما الاسمية شامل لجميع انحاء تصور شيء ما
لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما يجري
في اي شيء وآما على ما اختاره المحشي قدس سره من تخصيص مطلب
ما الشارحة بتصور مفهوم الاسم بالكنه واخراج التعريف
اللفظي عن ذلك المطلب فلا يتمشى ذلك كما لا يخفى اذ
يمكن ان يتصور شيء برسمه مثلا ويطلب التصديق
بوجوده وما ذكره من مآل التعريف اللفظي الى التصديق
بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى غير مسلم فان من سمع
لفظا ولم يعرف معناه فهو انما يطلب بالقصد الاول
تصور ذلك المعنى وانما يطلب التصديق بان اللفظ موضوع

لهذا

لهذا المعنى بالعرض ليجعله وسيلة الى تصور المعنى وذلك
ظاهر فالمطلوب في علم اللغة هو التصديق المذكور وهو
ليس من التعريف اللفظي وان شابهه بحسب الصورة قوله
واعلم انه اراد بالماهية الحقيقية يعلم مما مر ما فيه فلا نعيده
قوله اعني التصورات الكاملة والتصديقات اليقينية
قد يقال لم يدل كلام الشارح على هذا التخصيص ولا يتوقف
البيان عليه فالاولى تركه وتوجيه كلامه انه لم يدع حصر
البيان فيهما بل انما خصهما بالذكر اشعارا بانهما هي الكمال
المعتد به لا غير ولا شك انه يعلم من بيان المص احتياج
الناس الى المنطق فيهما ايضا قوله بل استدل على وجوده
بثبوت احتياج الناس اليه في الكمالات الثابتة وقد
يتوهم ان في هذا الاستدلال دورا لان الاحتياج اليه هلية
مركبة وهي محتاجة الى الهلية البسيطة فاثباتها بها يكون
دورا وقد يدفع هذا الوهم بان ثبوت الاحتياج اليه لا
يستلزم الوجود الخارجي لاتصاف الممكن حال العدم وانت

خبير بان الاحتياج والمدعى ثبوت الاحتياج الا يستلزم
الوجود الخارجي وفي هذا المقام تحقيق ذكرناه تامل

خبير بان هذا اعتراف بفساد الاستدلال اذ ح لا يصدق
الكبرى وهو ان كل ما يحتاج اليه في تلك الكمالات موجود
بل الوجه ان يكون محتاج اليه للكمالات الثابتة من المعقولات
الثانية لا يتوقف على وجود موصوفها في الخارج بل في
الذهن لكنه يستلزم وجود الموصوف في الخارج كما ان الحق
ان المعقولات الثانية وعلته للموجود الخارجي فيتم الاستدلال
من غير دور وقد علم من ذلك ان الهلية المركبة الخارجية
متاخرة عن الهلية البسيطة الخارجية والذهنية واعلم
ان تاخر الهلية المركبة عن الهلية البسيطة بحسب الواقع
اعني تاخر ثبوت الشيء للشيء عن ثبوته في نفسه في الخارج او
في الذهن مقدمة مشهورة عند المتاخرين قوله فاجاب
بان ما ذكرناه آه لا يخفى ان لهذا السؤال اجوبة اقوى مما ذكره
اذ يمكن ان يقال ان الماهية الحقيقية لا تختص بالموجود الخارجي
بل تشمل الموجودات في نفس الامر ولو لم يكن في الخارج وقد
سبق من المحشي ان للمنطقي وجودا في الذهن بذاته وهو يجري

مجرى

مجرى الوجود الخارجي ولئن سلم بعد تسليم اختصاص الماهية
الحقيقية بالموجود الخارجي ان المنطقي لا يطلق على العلم
على المعلوم والمعلوم موجود في الخارج بناء على القول بالشبح
كما هو مذهب الشارح او يقال بعد تسليم كون العلم عين
المعلوم بحسب الماهية ان القول بوجوده في الخارج مبني
على ظاهره مسامحة وان كان التحقيق خلافه فهذه اجوبة
كلها اظهر مما ذكره الشارح ولعل الشارح ذكر هذا الجواب
على سبيل التنزل بطريق الاستظهار قوله من تصورات الغاية
من حيث انها مترتبة لا تخفى فان البصيرة انما تحصل
بالتصديق بترتبها لا على تصورها بوصف الترتب كما
هو ظاهر العبارة ولعله اراد بذلك التصديق بالترتب
بان اريد بالتصور المعنى الاعم فيكون المعنى العلم بها من حيث
انها مترتبة وقد اطلق العام واراد الخاص اعني التصديق
ولا يخفى ما فيه من التكلف لا سيما وقد اجرى هذه العبارة
بعينها في الماهية الحقيقية للعلم اي تصور سابق بلا شبهة

قوله وقدمه دفعا للتكرار في البيان فقد يوجه بانه لو لم يقدم
بيان الحاجة وقدم بيان الحقيقة اي الماهية الموجودة فلم يكن
بد من اثبات وجودها بالدليل لعدم بداهته فاما ان يثبته
بهذا الدليل وهو بعينه بيان الحاجة فلم يكن ذلك تقديما
لغيره واما يثبته بدليل اخر فيلزم التكرار في بيان وجود الماهية
لان دليل الحاجة يثبته وقد ليق قدمه على بيان الحقيقة اذ
لو قدم بيان الحقيقة لكان ما يصلح لتعريفها مذكورة
مرة بعد اخرى لذكرها اولا وان سياق بيان الحاجة اليها
ثانيا وفيه نظر لانه لو اريد انه يلزم ذكره مرة اخرى صريحا
فهو غير لازم اذ لو عرفها اولا ثم قال وهي موجودة لان الناس
يحتاجون اليها في الكمالات الثابتة وكل ما يحتاج اليه فيها
فهو موجود لم يلزم تكرار في التعريف اصلا ولو اريد انه يعلم
ضمنا في بيان الحاجة مرة اخرى فهو ليس بمحذور لا يحترز عنه
لان سوق الكلام لغرض من الاغراض [illegible] ويستفاد منه
ما ذكر ضمنا نوع من تكثير الفائدة لانه زيادة في المعنى لا بحجم

الزيادة في اللفظ فلا يحسن الاحتراز عنه والظاهر ان المراد
بالتقديم الابتداء بذكره فلا يرد ان بعض المقاصد الثلثة وهو
ترتب الغاية غير مذكورة صريحا بل في ضمن بيان الحاجة
وح ان لم يبتدأ ببيان الحاجة بل ببيان ترتب الغاية
مثلا ثم ذكر حقيقتها لم يكن بد من اثبات وجودها فاما
ان يعاد ذلك الدليل تفصيلا او اجمالا او يتمسك فيه
بدليل اخر وعلى التقادير يلزم التكرار في البيان وكذا
لو ابتدأ بذكر الماهية الموجودة واقام هذا الدليل او
دليل اخر على وجودها ثم ذكر ترتب الغاية لم يكن بد
اما من الحوالة على بيان الحاجة او اقامة الدليل على التفصيل
فيلزم التكرار قال الشارح اخر ما نحن اليه تلك المقاصد
اي اخر ما ينتهي اليه توقف تلك المقاصد الاخر ما يتوقف
كل واحد منها عليه فتامل — الحمد لله الواهب العقل
ويفيض النفس علينا ووفقنا لاتمام هذا الكتاب والصلوة
والسلام على محمد واله الطاهرين

مجمع

